IL
GIORNALE DANTESCO

DIRETTO

DA

LUIGI PIETROBONO E GUIDO VITALETTI

VOLUME XXIX

FIRENZE

LEO S. OLSCHKI - EDITORE

1926

Indice del volume XXIX del " Giornale Dantesco "

I.

SOMMARIO DEI QUATTRO QUADERNI

QUADERNO I.

Varietà

Curiosità e Appunti

QUADERNO II.

Varietà

Recensioni

QUADERNO III.

Varietà

Recensioni

Notizie

QUADERNO IV.

Varietà

Recensioni

Notizie

II.

INDICE ANALITICO DEI NOMI E DELLE COSE DEL VOLUME XXIX

N. B. — Il presente Indice non registra i nomi propri e i passi delle Opere di Dante fortuitamente allegati senza rilievo o valore filologico. *Il compilatore*: G. Boffito.

Trimestrale — Anno XXIX, 1926. N. 1.

Il Giornale dantesco

diretto da Luigi Pietrobono e Guido Vitaletti.

Volume XXIX Quaderno I

In FIRENZE presso OLSCHKI

Editore - proprietario ⋆ MCMXXVI

SOMMARIO DI QUESTO QUADERNO

(XXIX, 1 — Gennaio-Marzo 1926):

Il Giornale Dantesco è trimestrale; i fascicoli di 96 pagine in-4° escono regolarmente alla fine di Aprile, Luglio, Ottobre e Dicembre. Il primo numero dell'anno nuovo conterrà il frontespizio, gli indici analitici e la copertina dell'annata compiuta.

Per l' Italia l'abbonamento annuo è di **Lire 100***; per l'Estero di **Fr. 50 oro.** Il volume completo costa **Lire 160** per l' Italia e **Fr. 60 oro** per l'Estero.

Non si vendono fascicoli a parte.

* Gli abbonamenti dall' Italia debbono essere accompagnati dalla formale dichiarazione impegnativa che sono destinati ad una Biblioteca od Istituto d' Italia o ad uno studioso di nazionalità italiana e residente nel Regno.

IL GIORNALE DANTESCO
A CURA DI
LUIGI PIETROBONO E GUIDO VITALETTI
Anno XXIX. Gennaio-Marzo 1926. N.° 1.

IL “ DE REGIMINE PRINCIPUM ” E LE TEORIE POLITICHE DI EGIDIO ROMANO

Nella seconda metà del secolo XIII, la Francia, sotto il regno di Luigi IX, il bello e prode cavaliere, entusiasta delle opere sante e delle crociate, e poi sotto i successori Filippo III l'Ardito e Filippo il Bello, seguitava il suo progresso decisivo verso l'unificazione nazionale e verso l'egemonia politica sui popoli d'occidente.

Nel campo dell'arte già da parecchi decenni la nobile nazione faceva sentire la sua influenza nei paesi latini e germanici con la diffusione dell'architettura e scultura gotica e con l'espansione della lirica cortese e della poesia epica e romanzesca.

Inoltre da molto tempo Parigi era il centro del movimento culturale europeo.

Quando Egidio Romano, giovinetto, si recò nella capitale francese per frequentare le scuole di filosofia e di teologia, la vita accademica della grande metropoli non era disorganizzata come due secoli prima, ai tempi delle grandi lotte fra realisti e nominalisti. Allora Pietro Abelardo poteva scendere dalla nativa Bretagna e tenere le sue lezioni, disputatore insuperabile, sulla cattedra levata alle libere aure della montagna di S. Genoveffa.

Ora invece l' insegnamento era ufficialmente impartito nelle quattro facoltà teologica, dei decretisti, degli artisti, della medicina, di cui si componeva l' *Universitas* sorta fin dal 1200, come spontanea associazione fra maestri e studenti incorporati nelle scuole della cattedrale di Notre-Dame.

Vi accorrevano ad insegnarvi i piú reputati maestri della dottrina cristiana, provenienti da tutti i paesi e spesso da altre università. Perché la filosofia medioevale non aveva peculiarità nazionali, e lo scienziato di quel tempo, assorbito nel circolo della scienza universale, in ogni centro organizzato del sapere trovava lo stesso mondo intellettuale, unificato da Roma, raccolto in una fede dal cristianesimo.

Alberto Magno, Tommaso di Aquino, Bonaventura da Bagnorea levarono alto grido con il loro tentativo fortunato di una riforma della filosofia cattolica. In seguito Sigieri di Brabante, Matteo d'Acquasparta, Riccardo di Middleton, Goffredo di Fontaines, Egidio Romano, Giacomo da Viterbo, Enrico di Gand, una folla di grandi, illustrarono quella scuola famosa. E Scoto, professore ad Oxford, a Parigi, a Colonia, dottore sottile e pungente, vi teneva lezione, nei primi anni del secolo XIV, a tremila discepoli, maneggiando mirabilmente contro Tommaso l'arme terribile dell' ironia.

Nel 1308 anche Dante, dopo una lunga dimora nel Casentino, nella corte dei conti Guidi, con nel cuore e nella carne l'amaro ricordo della passione che la donna di pietra vi aveva scatenato, si recava a Parigi e si dava, dice il Boccaccio, « allo studio della filosofia e della teologia, ritornando ancora in sè dell'altre scienze ciò che forse, per gli altri impedimenti avuti, se n'era partito ».

L'assimilazione dell'Aristotelismo nei circoli scientifici di Europa, con un processo lento e vivaci contrasti, si protrasse per tutto il secolo XIII, perché la Chiesa previdente sottoponeva lo Stagirita al vigile controllo della fede soprannaturale e dell'amministrazione carisma-

tica della tradizione cristiana. Nel campo teologico regnava sempre S. Agostino, autorità indiscussa da tutte le scuole dell'epoca. Le divergenze esistevano soltanto nel campo filosofico con riflessi molteplici sul teologico. Ma si finí per stabilire esattamente la distinzione formale tra il dominio della filosofia e quello della teologia, dopo che quest'ultima fu arricchita delle verità naturali.

Anche nel *Diritto* e nella *Politica* della *Scolastica*, molti postulati di Aristotele erano stati accolti, e S. Tommaso, ispirandosi a lui, aveva proclamàto una nuova e positiva base dello stato laico.

Egidio Romano rivolse a questo ramo della filosofia la sua attenzione. Dagli antichi biografi sappiamo che si occupava di commenti sull' *Etica*, *Economia* e *Politica* aristotelica.

Le conclusioni di questi studî raccolse egli nel primo dei suoi trattati politici a noi pervenuti.

Il " De Regimine Principum „.

L'opera fu dedicata a Filippo il Bello, [1] non ancora cinto della corona reale, che aveva commissionato il lavoro ad Egidio. [2]

Vogliono unanimamente gli storici che il principe fosse allievo del filosofo agostiniano.

In uno studio recentemente stampato, [3] sostenemmo l' inverosimiglianza di questa notizia che a noi sembra confutata dal fatto che proprio negli anni in cui avrebbe dovuto svolgere la sua opera di pedagogo presso il giovine principe, il grande dottore abbia trascorso il suo tempo fuori di Francia, costretto a lasciare l'Università di Parigi, dopo l'acre polemica con Stefano Tempier. Per la stessa ragione noi assegneremo alla pubblicazione del trattato un anno anteriore al 1281, data del Capitolo generale tenuto dagli Eremitani di S. Agostino a Padova, al quale Egidio intervenne come definitore della provincia romana, per stabilirsi poi lungamente in Italia, sino a quasi l'assunzione al trono di Filippo IV (1285).

Il *De Regimine Principum* fu un'opera nel Medio Evo sommamente ricercata. Conservata in numerosi manoscritti fu tradotta nelle principali lingue d' Europa. [1] Ebbe l'onore di essere citata nel *Convivio* di Dante [2] e di aver servito come modello ai trattati congeneri dell'epoca.

Nei tre libri di cui esso si compone, l'autore ha voluto esporre diffusamente le norme che devono regolare la vita morale dei sovrani e i loro rapporti famigliari, e definire l'essenza del potere regio. Potremmo chiamare *Etica* il primo libro del trattato, ed *Economia* e *Politica* gli altri due.

Un'equazione rigorosa è posta fra la capacità di signoreggiare le proprie passioni e quella di regnare. Soltanto chi ha imparato a dominare se stesso può ascendere i gradini di un trono.

Quando Egidio pubblicava la sua opera, si chiudeva l'era gloriosa dei liberi Comuni che in Italia avevano sostitnito i palazzi del popolo ai castelli dei nobili. Ma educato in Francia, frequentatore della corte dove era bene accolto per la sua scienza e le sue virtú, il filosofo agostiniano considerava la monarchia come l'ordinamento naturale della comunità, e specialmente quella monarchia che aveva sotto gli occhi, con la successione ereditaria e un sistema feudale bene sviluppato.

Egidio Romano è lo scrittore da tavolino che stende con calma il suo lavoro e non isdegna di consultare i trattatisti che lo precedettero. In tutta l'opera affiorano qua e là pensieri tratti dalla *Politica,* dalla *Rettorica* e dall'*Etica* di Aristotele.

Anche con S. Tommaso ha grande famigliarità. L'attenta lettura della seconda parte della *Summa theologica* di questo maestro, gli ha

[1] *De Regim. Princip.* Prologo: « Ex regia ac sanctissima prosapia oriundo suo Domino speciali Domino Philippo primogenito et haeredi praeclarissimo viri Domini Philippi Dei gratia illustrissimi Regis Francorum, Suus devotus Fr. Aegidius Romanus Ordinis Fratrum Eremitarum S. Augustini, cum recommendatione seipsum et ad omnia famulatum ». (Edizione edita da Fr. Girolamo Samaritano, 1607, presso Bartolomeo Zannetto).

[2] *Ibid.* Quare si vestra generositas gloriosa nos amicabiliter requisivit de eruditione Principum, sive de Regimine Regum quemdam librum componerem ecc.

[3] *Giornale Dantesco,* vol. XXVIII, Quad. 2: « Scrittori politici medioevoli: Egidio Romano: Cenni biografici ».

[1] Si hanno versioni in francese e in italiano, in catalano, portoghese, spagnuolo e persino in ebraico. Cfr. G. Boffito, *Saggio di Bibliografia Egidiana*, pagg. 7-10.

[2] II, 13.

suggerito forse l' idea di condensare nel primo libro del *De Regimine*, in un compendio generale, la dottrina dell'*Etica*.

***

Nelle quattro divisioni di questa prima parte del trattato, Egidio espone la teoria delle virtú umane che devono adornare l'animo di un *Re*, e svela quali vizi sociali, non evitati a tempo, possano condurre a rovina gli Stati favoriti dalla fortuna.

Egli enumera dodici virtú morali, delle quali quattro cardinali, oggetto tutte, eccettuate la prudenza e la giustizia che appartengono all' intelletto l'una e alla volontà l'altra, dell' Irascibile e del Concupiscibile. [1]

In queste due facoltà dell'anima, risiedono anche le quattro passioni fondamentali (spes, timor, gaudium, tristitia) e le otto derivate e secondarie che si oppongono, come contrarie, alle virtú. [2]

Soltanto dell' ira non si nomina il *contrarium*, perché il nome della virtú ad essa opposta è ignoto ad Egidio, ed egli non può attribuire alla mansuetudine tutte le qualità per affermarsi tale. [1]

Concordante sostanzialmente col pensiero di S. Tommaso è la teoria egidiana intorno alle *Virtutes* e alle *Passiones*.

Anche il concetto che nei sovrani debbano esistere in eminentissimo grado tutte le virtú morali [2] è forse suggerito da un'espressione del filosofo d'Aquino sull'eccellenza delle buone azioni dei regnanti a Dio tanto gradite. [3]

La divisione delle virtú e dei vizi secondo le singole età e condizioni sociali dell'uomo, è invece ispirato dal 2° libro della *Rettorica* di Aristotele.

Egidio considera gli abiti morali, la vita affettiva umana come qualcosa affatto naturale, il cui superamento presuppone una forza, una perfezione che eccede le capacità dell'uomo. Richiamandosi allo Stagirita egli attribuisce questa perfezione ai sovrani. [4]

---

[1] In intellectu est prudentia. In voluntate iustitia. In irascibili est Fortitudo, Mansuetudo, Magnanimitas et Magnificentia, quae sic accipiuntur: quia Fortitudo et Mansuetudo sunt circa passiones ortas ex malis, ut Fortitudo est circa passiones ortas ex malis futuris, Mansuetudo circa passiones ortas ex malis praesentibus.

Magnificentia vero et Magnanimitas sunt circa bona ardua, aliter et aliter: quia Magnificentia est circa magna bona utilia, ut circa magnos sumptus: Magnanimitas vero circa magna bona honesta, ut circa magnos honores.

In concupiscibili autem sunt sex virtutes: videlicet Temperantia, Liberalitas, Honoris amativa, Veritas, Affabilitas et Eutrapelia: quae sic accipiuntur, quia tres harum, ut Temperantia, Liberalitas et Honoris amativa, sumuntur secundum bonum hominis in se: aliae vero tres, secundum bona hominis in ordine ad alium: secundum ergo utraque bona, sunt tres virtutes. Nam bona hominis in se tria sunt: nam quaedam sunt delectabilis, circa quae est Temperantia: quaedam utilia, circa quae est Liberalitas: quaedam honesta, circa quae est honoris amativa. Sic etiam bona in ordine ad alium tripliciter possunt considerari; vel ut deserviunt nobis ad manifestationem, et hic est veritas: vel ad vitam, et sic est affabilitas: vel ad ludum, et sic est Eutrapelia. *De Regimine Principum* I, ps. 2, c. 3.

[2] Praedictae ergo passiones sic distinguuntur: quia primae sex videlicet, amor, odium, desiderium, abominatio, delectatio et tristitia pertinent ad concupiscibilem: reliquae vero sex ad irascibilem spectant. *Ibid.*, I, ps. 3, c. 1.

S. Tommaso ritiene che all' irascibile spettino sole cinque (spes, desperatio, audacia, timor, ira) e non sei passioni.

[1] *Ibid.*, I, ps. 3, c. 1. Computabatur enim supra mansuetudo inter virtutes: sed hoc est propter vocabulorum penuriam, ut ait Philosophus 4, Ethic. Mansuetudo enim proprie nominare videtur passionem appositam irae. Sed cum sit quedam virtus inter iram et mansuetudinem, quia virtutem illam proprio nomine nominare nescimus, nominamus eam nomine mansuetudinis, eo quod illa virtus plus communicat cum mansuetudine, quam cum ira. Erit mansuetudo aequivocum ad virtutem, et ad passionem oppositam irae. Si quis autem laborare vellet, cuilibet posset invenire nomen proprium.

[2] *Ibid.*, I, ps. 2, c. 31. Quare sic decet Reges et Principes esse quasi semideos, et habere virtutes perfectas: decet eos habere omnes virtutes, quia perfecte una virtus sine aliis haberi non potest.

[3] Thom., *De Regim. Princip.*, I, 9. Considerandum autem restat ulterius, quod et eminentem obtinebunt cœlestis beatitudinis gradum, qui officium regium digne et laudabiliter exequuntur.... Est igitur excellentis virtutis bene regium officium exercere. Debetur igitur ei excellens in beatitudine praemium.

[4] Egidio, *De Regim. Princip.*, I, ps. 2, c. 4. Sunt quaedam bonae dispositiones, quae sunt supra virtutem, cuiusmodi est virtus divina, sive virtus heroica et superiusta, de qua determinatur 7 Eth. Nam sicut aliqui homines sunt sicut bestiae, et sunt mali ultra modum hominum: sic aliqui sunt quasi divini, et sunt boni supra modum propter quod tales supervirtuosi dici possunt. Huiusmodi autem virtutem divinam, quae est quodammodo super virtus, maxime habere debent Reges et Principes, qui (ut dictum est) semidii esse debent.

Ciò non è consono all' intenzione espressa nell' inizio del lavoro di voler basare strettamente sui principî dell' Etica naturale, l'arte difficile di governare i popoli. [1] Ma il dottore agostiniano dimentica a mano a mano il suo proposito per ispirare al giovine principe atti eroici di altissime virtú cristiane. E dice fin dal principio che la felicità dei Re è da riporsi in *actu charitatis per quam immediatius coniungimur ipsi Deo*, nell' amore di Dio, *Bonum commune*. [2] E dimostrerà in seguito che l'ordine naturale s' include e si completa in quello soprannaturale, che la legge di natura ha il perfezionamento in quella del vangelo.

***

Il secondo libro del *De Regimine Principum* tratta del domestico regime del *Re* in rapporto alla sua consorte, ai figli, ai servi.

L'uomo è per sua natura, afferma Egidio, un essere socievole, [3] e piú innanzi, ricollegandosi ad Aristotele e a S. Tommaso, dirà che è anche un « animal politicum ». Sulla dottrina dell'uomo come individuo morale, cioè sulla *monastica*, e sulla dottrina della famiglia come base e fondamento delle comunità sociali e politiche, cioè sull'*economista,* egli fonda il sistema della vita politica, seguendo in ciò strettamente il filosofo di Stagira. E non identifica, come S. Tommaso, la comunità sociale con quella politica. [4]

In seguito però si riaccosta alla concezione tomistica per provare la necessità della vita sociale. L'uomo ha bisogno del vitto e del vestito per vivere e delle armi per difendersi dai nemici, ma soltanto dalla società organizzata può ottenere i mezzi necessari alla propria conservazione. Non diversamente ragiona Tommaso nel capo I del *De Regimine Principum.*

Con un concetto felice in uno scritto pedagogico, Egidio aggiunge ancora la *disciplina* e il *sermo* « per quae instruitur » come bisogni naturali dell'uomo che unicamente la vita associata può soddisfare. [1]

I rapporti del *Re* con la propria consorte sono regolati secondo le norme del Diritto e della Disciplina matrimoniale ecclesiastica. Nella concezione artistotelica seguíta dal nostro scrittore, dove la realizzazione dell'universale è un processo, uno sviluppo, la famiglia forma il primo addentellato delle piú alte forme dell'organizzazione umana. Egidio tratta ampiamente anche l'allevamento dei principi e la loro educazione scientifica, e descrive l'ordinamento degli studî che abbracciava allora le sette arti liberali e le discipline piú strettamente filosofiche e le teologiche e le giuridiche. [2] Tale schema di ordinamento, sebbene condotto in gran parte sulle regole esposte nella Politica aristotelica, ha per noi grande interesse.

L'autore però mostra da un punto di vista tutto medioevale, un'eccessiva stima della vita contemplativa e un deprezzamento del lavoro corporale.

Con S. Tommaso egli ritiene che il diritto di proprietà sia indispensabile al sustentamento materiale dell' uomo, consentaneo alla sua dignità e fondato nella stessa natura. [3] Perché la società politica possa regolarmente avere il suo sviluppo e il suo perfezionamento si richiede o almeno è utile che ciascuno abbia il proprio possesso, [4] e soltanto può lodarsi quella rinunzia che sia ispirata dal nobile desiderio di consacrarsi ai ministeri di religione, di abbracciare uno stato di vita moralmente piú elevato. Ai rinunciatari si schiude allora un lembo di cielo in questa terra. [5]

Tra le proprietà che la famiglia può possedere vi sono anche gli schiavi. Egidio basa la schiavitú con Aristotele sul diritto naturale e

---

[1] *Ibid.*, Prolog.... de regimine Regum quemdam librum componerem, quatenus gubernatione regni secundum rationem, et legem diligentius circumspecta polleretis regimine naturali.

[2] *Ibid.*, I, ps. 1, c. 12. Cfr. Thom., *De Regim. Princip.*, I, capp. 7-8.

[3] *Ibid.*, II. ps. 4, c. 1. Quare si sic naturale est, hominem esse animal sociale: recusantes societatem et nolentes civiliter, ut supra in primo libro tetigimus, et ut infra tangentur, quasi non vivunt ut homines.

[4] Thom., *De Regim. Princip.*, I, 1.

[1] Egid. Rom., *De Regim. Princip.*, II, 1, ps. 1.

[2] *Ibid.*, II, 2 ps. c. 8.

[3] *Ibid.*, II, 3 ps. c. 5.

[4] *Ibid.*, II, 3 ps. c. 6.

[5] *Ibid.*, II, 3 ps. c. 5. Habere ergo dominium rerum exteriorum est quodammodo homini naturale: quia natura produxit hujusmodi sensibilia propter hominem. Sumus enim quodammodo nos finis omnium, ut dicitur secundo politicorum. Qui ergo talibus abrenunciat, et proponit vivere absque dominio exteriorum rerum, non proponit vivere ut homo, sed eligit sibi vitam coelestem, et supra hominem.

su quello positivo. Oltre il *servus* nato, [1] vi sono anche i *servi* in base a disposizione legale, specialmente prigionieri di guerra. [2] Ma è evidente che egli non può avere della schiavitú gli stessi concetti che gli antichi, presso i quali lo schiavo era sinonimo di *res,* di *homo sine capite,* come lo chiamava Varrone. Non invano la predicazione cristiana aveva stabilito da tanti secoli il principio della fratellanza universale. Ma il nostro dottore, come S. Tommaso, aveva sotto gli occhi l'esempio degli *aldiones* o *servi della gleba* che in Francia al tempo dei Merovingi e dei Carolingi erano oltremodo cresciuti, e allude alla loro servitú in senso piú mite, vigente nel Medio Evo, cui molti erano condannati per pena o per diritto di guerra. Tanto è vero che oltre la naturale e la giuridica, anche la *servitus adducta et delectiva* è menzionata, [3] quella cioè che si contraeva per mercede o per affetto al padrone, che frequentemente si verificava in quei tempi e compensava il servo della diminuzione della libertà personale con la sicurezza di essere nutrito e vestito per tutta la vita, anche nella vecchiaia e nelle malattie.

L'insistenza di Egidio nel difendere la naturalità e la legalità della servitú, ci fa supporre un segreto intento di polemizzare contro il principio dei giuristi romani che la schiavitú sia contro natura, perché gli uomini nascono uguali ed essa fu introdotta a beneficio della comunità per mezzo delle leggi. [4]

A costoro rispondeva S. Tommaso nella *Somma* che non le istituzioni dagli uomini stabilite per l'utilità comune, sono avverse alle leggi di natura, ma quelle il cui contrario è prescritto dal diritto naturale. Altrimenti anche il vestito che è stato adottato per difenderci dalle intemperie, meriterebbe la nostra condanna. [5] E la schiavitú non è certamente fondata sull'jus di natura [6] ma non è contro di esso né disforme dai dettami della retta ragione. [7] Il filosofo d'Aquino cerca un compromesso fra la concezione d'Aristotele e quella dei giuristi romani. Ma non si può disconoscere che il principio da lui propugnato dell'uguaglianza naturale di tutti gli uomini dinanzi a Dio stabilisca una caratteristica differenza fra la sua teoria sociale e quella di Egidio che in rapporto alla servitú si mette intieramente sul terreno della filosofia greca.

***

Il terzo libro del *De Regimine Principum* tratta della natura dello stato in genere, quindi del governo degli stati in tempo di pace, ed infine della guerra e del modo di condurla.

Aristotele poneva una netta distinzione tra l'organizzazione sociale e quella politica. Quest'ultima è proprio la forma peculiare della vita associata naturale all'uomo, come quella che essendo la piú perfetta racchiude tutte le altre forme di società.

S. Tommaso non coglie la sottile differenza fra comunità socievole e politica. Provata la naturalità della prima crede dimostrata anche quella della seconda, perchè l'*animal sociale* è per lui equivalente all'*animal politicum.* [1]

Egidio Romano segue invece fedelmente il pensiero d'Aristotele. L'uomo è membro di due associazioni, la civile e la statale che sono indispensabili al normale svolgimento della sua vita materiale e morale. L'istituzione del linguaggio che rende possibile alle creature umane la comunicazione dei propri pensieri e quindi l'affratellamento vicendevole, prova la necessità delle due organizzazioni. [2]

Ma esiste nell'uomo anche un impulso naturale che lo spinge ad associarsi politicamente. [3] Soltanto un Dio o un bruto, ripete Egidio con Aristotele, *vel bestia, vel quasi Deus, idest divinus,* può esser concepito nella totale solitudine. E divino, dal punto di vista medioevale è l'anacoreta che macera le sue carni nel deserto per conquistare il regno dei cieli. [4]

La famiglia che forma il primo momento della gerarchia morale dell'universo, si espande nel villaggio e nella città. Aristotele non può uscire dall'antico particolarismo della vita greca, e,

[1] *Ibid.*, II, 3 ps. c. 13.
[2] *Ibid.*, II, 3 ps. c. 14.
[3] *Ibid.*, II, ps. 3, c. 15.
[4] Inst. I, 2, 2: 3, 1-3: 1, 4: Dig. I, 5.
[5] *Summa theol.*, II, 1, qu. 94, art. 5 ad tertium.
[6] *Ibid.*, II, qu. 64, 2: Homo est naturaliter liber et propter se ipsum existens.
[7] *Ibid*, II, 2, qu. 57, 3 ad secundum.

[1] Thom., *De Regimine Principum,* I, 1.
[2] Egid. Rom., *De Regim. Princ.*, III, 1 ps. c. 4.
[3] *Ibid.* Inest ergo hominibus impetus naturalis ad vivendum politice, et ad constituendum civitatem. Sed cum id, ad quod habemus impetum naturalem, sit secundum naturam, oportet civitatem esse quid naturale, vel esse aliquid secundum naturam.
[4] *Ibid.*, III, 1 ps. c. 3.

sebbene testimone della fondazione dell' impero macedone, limita l'umanità ai confini e alle istituzioni della πόλις.

Piú lontano si conduce Egidio che al disopra della *civitas* pone il *Regnum*, composto di molte *civitates*, ultima espressione dell'organismo statale, capace di fornire il benessere al singolo e alla comunità, e specialmente adatto, per i grandi mezzi di cui dispone, alla difesa esterna. [1] Ma non mostra di conoscere né l' impero bizantino, nè quello germanico cristiano come erede della potenza di Roma, e non esprime in nessuna maniera l' idea d'una monarchia universale che è perfettamente sconosciuta anche a S. Tommaso.

Anzi il dottore domenicano assegna alla *città*, ripetendo macchinalmente un concetto di Aristotele senza riflettere che non conveniva alle monarchie del suo tempo, quel tanto territorio che basti a produrle tutti i mezzi di sussistenza senza che sia costretta a battere le vie terrestri e marittime del commercio. [2] Con piú profondo pensiero la *civitas* del filosofo agostiniano risponde al concetto di un organismo politico che sia in grado di procacciarsi, mediante lo sviluppo della propria industria e lo scambio delle merci, i mezzi per vivere e prosperare. [3]

Il principio di completa autonomia si ammette soltanto nell'amministrazione dei beni della corona, necessari al mantenimento della corte e alla vita sfarzosa del sovrano. [4]

[1] *Ibid.*, III, 1 ps. c. 5. Cum ergo regnum sit quasi quaedam confederatio plurium civitatum eo quod uniantur sub uno rege, cuius est quamlibet partem regni defendere et ordinare civilem potentiam aliarum civitatum ad defensionem cuiuslibet civitatis regni: si contingat eam ab extraneis impugnari, propter faciliorem defensionem et tuitionem utile fuit ex pluribus communitatibus politicis constituere communitatem unam regni.

[2] THOM., *De Regim. Princip.*, II, 3. Oportet autem ut locus construendae urbi electus non solum talis sit qui salubritate habitatores conservit, sed ubertate ad victum sufficiat.... Dignior enim est civitas, si abundantiam rerum habeat ex territorio proprio, quam si per mercatores abundet.

[3] EGID. ROM., *De Regim. Princip.*, III, 1 ps. c. 5. Non sic intelligendum est, quod semper oporteat civitatem ex propriis possessionibus habere omnia quae requirantur ad vitam: sed sufficit civitatem sic esse sitam, quod per mercationes, et ponderis portativam. et per humanam industriam faciliter habere possit sufficientia vitae.

[4] *Ibid.*, II, 3 ps. c. 12.

E perciò il passo di Aristotele, nel primo della Politica, che la *città* sia la forma piú alta delle organizzazioni statali, non deve intendersi in senso assoluto, ma in relazione al *vicus* e alla *domus*. [1] Passeranno alcuni anni, e nello scritto egidiano sulla politica ecclesiastica, non soltanto il *regnum*, ma anche e sopratutto l' *imperium* avrà il suo posto tradizionale nella gerarchia dei poteri civili.

Lo scrittore agostiniano ritorna, nella prima parte del terzo libro, sul concetto della preprietà privata che egli fondava, come abbiamo detto, sul diritto di natura. Ora aggiunge, in perfetto accordo con S. Tommaso, che essa è necessaria alla vita politica, e dichiara inattuabili, confutandole con gli stessi argomenti di Aristotele, le teorie socialistiche e comunistiche di Platone, Phaleas e Ippodamo. [2] In un altro trattato scritto precedentemente egli aveva forse mostrato d' inclinare alla generale uguaglianza dei beni, ma ora dice che la contraddizione fra le sue antiche idee e le nuove è soltanto apparente e che in seguito scioglierà la difficoltà. [3] Invece non ne parla più. Ma lo Scholz ha creduto trovare la soluzione di questa contraddizione nel capo 33 della seconda parte, in cui è è condannato del pari il pauperismo e il soverchio accentramento delle ricchezze in mano di pochi. [4]

Nella teoria della miglior forma di governo, Egidio si discosta ancora una volta da Tommaso. Ambedue i maestri sostengono che la monarchia è la preferibile delle costituzioni statali, ma l'uno, l'agostiniano, pur riconoscendo di aver contro di sé l'autorità di Aristotele, [5] inclina per il sistema ereditario, [6] l'altro, il dottore di

[1] *Ibid.*, III, 1 ps. c. 1.

[2] *Ibid.*, capp. 7-20.

[3] *Ibid.*, c. 18. Meminimus tamen, nos edidisse quemdam tractatum, De Differentia Ethicae Rhetoricae et Politicae, ubi dicta superficialiter considerata contradicere videntur his quae nunc diximus. Sed illa controversia infra tolletur.

[4] RICHARD SCHOLZ. *Die publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII in Kirchenrechtliche Abhandlungen her von Ulrich Stutz.* Stuttgart, Enke, 1903, pag. 69.

[5] *De Regim. Princip.*, III, 2 ps. c. 5.

[6] *Ibid.* Quia ut plurimum homines habent corruptum appetitum, consideratis gestis et conditionibus hominum, quas experimentaliter videmus, videtur esse censendum magis expedire regno vel civitati, ut dominus praeficiatur per haereditatem, quam per electionem.

Aquino, non cela le sue simpatie per quello elettivo.[1] Egidio però crede erroneamente di non essere in contrasto con lo Stagirita nel dare la preferenza all'autocrazia,[2] e gli sfugge il vero pensiero del filosofo greco che accetta la forma di un'aristocrazia κατ'ἀρετήν, secondo *virtù*, cioè aperta alle feconde possibilità del sistema democratico.[3]

Contro la degenerazione della monarchia in governo dispotico che è il peggior dei mali e può condurre a rovina il reame meglio ordinato, il nostro scrittore ammonisce severamente. Con la guida di Aristotele egli delinea i due ritratti del monarca virtuoso e di quello tiranno.[4] Dall'Aquinate è ispirato il suo confronto tra il regno di Dio sulla natura e quello del sovrano sul popolo, conchiuso col dire che, essendo la politica, come l'arte, un'imitazione, il *Re* deve uniformare il suo al governo divino.[5] Ma Tommaso concede al popolo la facoltà di sbarazzarsi di un cattivo principe per mezzo della rivoluzione,[6] ed Egidio neanche sfiora quest'argomento per non offendere la suscettibilità del principe cui indirizzava il trattato.

[1] *Summa theol.*, I, 2, qu. 105, art. 1.

[2] *De Regim. Princip.*, III, 2 ps. c. 4. Non enim intelligendum est, simpliciter fuisse de intentione Philosophi, dominium plurium esse commendabilius dominio unius, dum tamen utrumque sit rectum, cum ipse pluries dicat in eisdem politicis, regnum esse dignissimum principatum: inter principatus enim rectos, principatus unius, qui dicitur regnum, est optimus: inter perversos vero principatus, principatus unius, qui communi nomine tyrannis nuncupatur, est pessimus.

[3] *Polit.*, IV, 7, 1293, b. 1.

[4] *De Regim. Princip.*, III, 2 ps. c. 6 e c. 12.

[5] THOM. *De Regim. Princip.*, I 12. Hoc igitur officium Rex se suscepisse cognoscat, ut sit in regno sicut in corpore anima, et sicut Deus in mundo. EGID. ROM., *De Regim. Princip.*, III, 2 ps. c. 8 Nam si natura tota administratur per ipsum Deum, qui est Princeps summus, et Rex regum, a quo rectissime regitur universa tota natura: quare a regimine, quod videmus in naturalibus, derivari debet regimen regum: est enim ars imitatrix naturae.

[6] *Summa theol.*, II, 2, qu. 42, art. 2 ad tertium. Dicendum quod regimen tyrannicum non est iustum: quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per *Phil.*, in 3. *Polit.*, (cap. 5), et in 8, *Ethic.*, (cap. 10): et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis: nisi forte quando sic inordinate pertubatur tyranni regimen, quod multitudo subjecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti, quam ex tyranni regimine: magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subjecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit.

Al quale egli rivolge anche il consiglio di favorire le lettere e le scienze,[1] necessarie al perfezionamento intellettuale della società. Sebbene questa idea sia contenuta nella Politica di Aristotele[2] possiamo supporre che il filosofo agostiniano, baccelliere allora dell'università parigina, abbia rivolto questa esortazione indipendentemente dallo Stagirita, traendo suggerimento dalla propria esperienza.

Egli insiste anche sulla necessità della scelta di saggi consiglieri che siano di aiuto al *Re* nel disbrigo degli affari.[3]

Compito principale del consiglio della corona è provvedere all'economia e alle finanze dello stato e di aver cura dell'esercito.[4] Sotto l'influsso aristotelico, con una sensibilità politica ammirevole per quei tempi, Egidio solleva questi problemi importantissimi che Tommaso neanche menziona.

Principe e consiglieri hanno anche il dovere d'impedire i pericoli e gli errori di una legislazione arbitraria e quindi di procurare al regno la forza legale di leggi giuste e saggie. Una teoria del diritto è qui svolta che si discosta da quella di Aristotele ma si avvicina a quella dell'Aquinate. Il quale, com'è noto, cercò di armonizzare due nozioni del diritto naturale non del tutto conformi che dividevano le scuole dei giuristi del suo tempo. Mentre la prima riconosceva l'*ius naturale*, restringendolo agli uomini e ignorava completamente l'*ius gentium*, la seconda distingueva fra il diritto di natura e quello delle genti. I sostenitori dell'una vantavano l'autorità di alcuni filosofi, principalmente di Aristotele, quelli dell'altra si appoggiavano alla dottrina dei cultori del diritto canonico che a loro volta l'avevano attinta da Ulpiano.[5]

Trovare un termine discretivo che potesse servire a differenziare l'*jus gentium* da quello *naturale* aristotelico non era impresa facile. Ma

[1] *De Regim. Princip.*, III, 2 ps. c. 8.

[2] *Polit.*, VIII, c. 11, 1314a, 14.

[3] III, 2 ps. c. 18.

[4] III, 2 ps. c. 19.

[5] Cfr. ADRIANO BERNAREGGI. *La filosofia del diritto internazionale in S. Tommaso*, pag. 197 nel volume « S. Tommaso d'Aquino » pubblicato nel sesto centenario della canonizzazione a cura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Milano, Società Editrice Vita e Pensiero, 1923.

S. Tommaso nella *Somma teologica,* derivando della legge di natura il diritto delle genti come conclusione della sua premessa, fissò nell'*jus naturale* le origini dell'*jus gentium.* [1]

Da questa concezione prende le mosse Egidio per svolgere con chiarezza e acume la sua teoria, risalendo nella storia del diritto sino agli antichi. Aristotele divise l'*jus* in *scriptum* e non *scriptum*, *commune* e *proprium*, *naturale* e *legale* o *positivum*, i giuristi romani in *naturale*, *gentium* e *civile*. Facendo tesoro di queste classificazioni, il nostro dottore distingue l'*jus naturale*, *jus animale*, *gentium* e *civile*, [2] e due leggi, la *naturalis,* cui applica la definizione aristotelica del giusto, *id ad quod hominem natura inclinat*, e la *positiva* che ha l'origine dal *pactum* o *institutio hominum,* derivando ambedue le leggi dal *duplex iustum naturale* e *legale* che egli trovava nell' Etica Nicomachea. [3]

---

[1] *Summa theol.*, II, 2, qu. 57, a. 3. Ius sive iustum naturale est, quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter: uno modo *secundum absolutam sui considerationem...*: *alio modo... secundum aliquid quod ex ipso sequitur... Absolute* apprehendere aliquid non solum convenit homini sed etiam aliis animalibus. Et ideo jus naturale secundum primum modum commune est nobis et aliis animalibus. A jure autem naturali sic dicto recedit jus gentium... quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est. Considerare autem aliquid *comparando* ad id quod ex ipso *sequitur* est proprium rationis et ideo hoc idem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat.

E nella 1ª 2ªᵉ, qu. 95, art. 4. S. Tommaso svolge lo stesso concetto, derivando l' jus gentium dalla legge naturale « sicut conclusiones ex principiis ». Cfr. Adriano Bernareggi, *loc. cit.,* pag. 199.

[2] *De Regim. Princip.*, III, 2 ps. c. 24. Possumus autem tam de lege quam de iusto quinque distinctiones facere, quarum duae tanguntur 1. Reth. tertia ponitur 5. Ethic. quarta traditur a Iuristis, quintam nos ipsi superaddere possumus. Distinguitur enim jus, quia quoddam est scriptum et quoddam non scriptum: quoddam est commune, quoddam proprium: quoddam est naturale, quoddam legale sive positivum. Has autem tres distinctiones juris Phil. tradidit: sed iuristae quarto modo jus distinxerunt, dicentes quod est quoddam jus naturale, et quoddam jus gentium, et quoddam civile Illo ergo modo quo iuristae separant jus naturale a jure gentium, possemus separare nos jus naturale a jure animalium: et dare quintam distinctionem juris, dicendo quod quadruplex est jus, videlicet naturale, animalium, gentium et civile.

[3] *Ibid.* Distinctiones quas fecimus de jure sive de iusto, facere possumus de ipsa lege. Ut ergo haec omnia melius patefiant, et ut has diversitates ad concordiam reducamus, sciendum quod duplex est iustum, vel duplex est lex, naturalis et positiva. Dicuntur iusta naturalia, quae sunt adaeguata et proportionata, ex natura sua, vel dicuntur iusta naturaliter quae dictat esse talia ratio naturalis, vel ad quae habemus naturalem impetum et inclinationem. Iusta vero positiva dicuntur, quae non ex natura sua, sed ex pacto hominum vel ex institutione iusta iudicantur.

L'*jus naturale* che abbraccia la somma di tutte le relazioni del diritto poggianti sugli istinti naturali, conserva il suo nome se questi ultimi sono comuni a tutti gli esseri viventi, ma si appella *jus gentium* se le inclinazioni sono limitate alla natura dell'uomo. [1] E al disopra di questi diritti vi è ancora un terzo speciale *jus naturale* che riguarda gl' istinti che noi abbiamo comuni non soltanto con gli altri animali, ma con tutti gli esseri, quali sarebbero la tendenza al bene, la repugnanza al male e molti altri. [2]

Anche da questa sommaria esposizione si può comprendere la profonda cultura giuridica del filosofo agostiniano. Da nessun autore medioevale è cosí nettamente separato come da lui l'*jus gentium* come parte del diritto naturale dal diritto positivo e civile.

Egidio vuole anche nuovamente discutere la questione aperta da Aristotele se la comunità sia meglio governata da un eccellente signore oppure da una buona legge. Il filosofo antico l'aveva risolta nel senso favorevole alla legge, ma il nostro scrittore distingue fra la *lex naturalis* e quella emanata dagli uomini: soltanto la prima può essere l'autorità decisiva, l'altra, anche se giusta, ha sempre meno valore del giudizio di un virtuoso monarca. [3]

---

[1] *Ibid.*, c. 25. Si igitur ea sunt de jure naturali, ad quae habemus naturalem impetum et inclinationem: huiusmodi naturalis impetus vel sequitur naturam nostram, ut sumus homines, et ut differimus ab animalibus aliis, et tale jus appellatur jus gentium. Si vero inclinatio illa sequatur naturam nostram, ut convenimus cum animalibus aliis, sic dicitur esse jus naturale.

[2] *Ibid.* Sed si ut convenit cum omnibus entibus, sic habet esse jus illud, quod per antonomasiam dicitur esse naturale. Appetere enim esse et bonum, et fugere non esse et malum, quod naturaliter appetimus, prout natura nostra convenit cum omnibus entibus, sic est de jure naturali: a quo caeterae aliae regulae, et caetere leges, sive sint naturales, sive civiles, sumunt originem, et in eo fundantur; nam in omnibus attenditur vel consecutio boni vel fuga mali.

[3] *Ibid.*, c. 29. Si loquamur de lege naturali, patet hanc principaliorem esse in regendo, quam sit ipse Rex: eo quod nullus sit rectus Rex nisi in quantum innititur illa lege.... Sed si loquamur de lege positiva melius est regi optimo Rege quam optima lege.

Inoltre tutte le leggi, positive e naturali, devono essere completate e perfezionate da quella divina ed evangelica,[1] di cui naturalmente depositaria ed interprete è la Chiesa, potenza spirituale. E cosí l'intiero ordinamento degli interessi terreni e temporali della umana società deve tendere a Dio penetrandosi dello spirito cristiano.

Negli ultimi cinque capitoli della seconda parte del terzo libro Egidio riepiloga le sue vedute sull'ideale di uno stato. Il modello di organizzazione politica che egli vuole indicare all'erede del trono di Francia, è pur sempre medioevale. Ma qua e là affiorano idee, come abbiamo veduto, che precorrono i tempi. Anche in questi capitoli egli esprime concezioni degne di rimarco. Come quando, sotto l'influsso aristotelico, pronunzia la richiesta di una restrizione nella libertà di alienazione delle eredità per impedire l'accentramento delle ricchezze, motivando la sua proposta dal fatto che piú felice è lo stato quanto piú numerosa è la classe delle persone moderatamente agiate, cui il *Re* deve largire preferibilmente i suoi favori.[2]

Nell'ultima parte del terzo libro Egidio tratta diffusamente del governo della *civitas* in tempo di guerra ed espone ampiamente il modo di armare gli eserciti, fortificare le città, condurre le operazioni militari. Ma la sua dottrina intorno a questi soggetti è appresa dalla lettura degli scritti di Vegezio e non ha per noi grande interesse.

***

La base dottrinale del *De Regimine Principum* è, come abbiamo veduto, aristotelico-tomista. Pochi anni avanti la pubblicazione di questo trattato, Tommaso di Aquino aveva scritto anch'egli un'opera con lo stesso titolo che non protrasse, secondo il giudizio quasi unanime degli storici moderni, oltre il capo quarto del secondo libro.

Il completamento dell'opera è attribuito al suo discepolo Bartolomeo da Lucca.

Egidio Romano che aveva seguito a Parigi i corsi di lezioni dell'Aquinate non poteva ignorare questo lavoro del suo maestro.

E perciò crediamo opportuno insistere ancora sul raffronto dei due trattati, dei quali mostrammo già le concordanze e le divergenze.

È certo per noi che mentre l'agostiniano attingeva nei primi libri dell'opera tomistica, il continuatore di S. Tommaso abbia conosciuto e a sua volta adoperato i trattati politici del nostro filosofo.

Non ci sembra infatti casuale che, mentre nei primi due libri del « De Regimine » pubblicato con il nome dell'Aquinate l'argomento svolto riguardi il governo della *civitas*, nel terzo si cambi bruscamente il piano del lavoro e si tratti della monarchia universale spirituale che fu presa a soggetto da Egidio nel « De Potestate Ecclesiastica ».

Ancora piú visibile è l'influsso egidiano nel 4° libro dove si prosegue l'esposizione delle diverse specie dei Regimina del 3° libro, si definisce il *Regimen Politicum* e si combattono, a somiglianza di quanto ha fatto il dottore eremitano, le teorie politiche e sociali di Socrate, Platone e Ippodamo.

Una differenza fra i due scrittori l'abbiamo trovata nel modo di valutare le forme di governo. Mentre nelle parti principali dell'opera tomistica si rivela una certa predilezione per le libere istituzioni politiche, nel trattato di Egidio è chiaramente manifestata la preferenza per le monarchie ereditarie e per i governi aristocratici. Forse il fatto si può spiegare pensando ai diversi paesi nei quali i due scrittori componevano i loro trattati.

S. Tommaso scriveva probabilmente in Italia, terra dei liberi stati retti a repubblica che furono per tutto il Medio Evo il centro della storia europea, l'altro, Egidio, sebbene italiano, trasferitosi sin dall'infanzia a Parigi, si era imbevuto delle idee dominanti in quella nazione governata da un *Re* assoluto, agitata dal miraggio imperialistico di un'egemonia sull'Europa.

Molti anni dopo il grande filosofo tornava a trattare di politica nel « De Potestate ecclesiastica », ma le sue idee erano intieramente cambiate.

Pochi esempi ci offre la storia di cosí radicale mutamento d'indirizzo intellettuale.

La base aristotelico-tomista fu totalmente abbandonata ed Egidio s'ispirò alle concezioni agostiniane e gregoriane.

Ugo Mariani O. E. S. A.

[1] *Ibid.*, c. 30.
[2] *Ibid.*, c. 33.

La corrispondenza poetica fra Dante e Guido Cavalcanti intorno alla colpa d'amore di Lapo [1]

I.

A quali problemi letterari e storici può dar luogo una questione di critica dei testi.

1. « Monna Bice » o « Monna Lagia ? ». — 2. La lezione « Monna Lagia » non è poi cosí sicura come si crede. — 3. Esame della corrispondenza poetica fra Dante e Guido. — 4. Il sonetto di risposta di Guido. — 5. Chi è l'« arciere » ? — 6. Interpretazione del sonetto. — 7. Lo sconforto di Guido e il « joi » provenzale. — 8. Esame estetico del sonetto, sua umanità e modernità, che fan pensare al son. del Foscolo : « Non son chi fui ». — 9. La « baldanza » di Lisetta e la « sicurezza » crudele di Vanna. — 10. Diverso modo di reagire in Dante e Guido. — 11. Entrano in iscena Lapo e Monna Lagia. — 12. Cronologia della corrispondenza. — 13. Nuova luce che dal sonetto di risposta di Guido ne viene a quello di Dante.

Nella questione che torna ad essere dibattuta (in seguito agli studi del Pascoli, del Pietrobono e del Barbi stesso) intorno a « monna Lagia » e « monna Bice » nel son. *Guido, i' vorrei;* probabilmente non arriveremo ad altra conclusione che la lezione « monna Lagia » non è poi cosí sicura come pare al Barbi e com'è parsa finora a quanti, dopo il Barbi, si sono occupati dal famoso sonetto. Conclusione che sarà di certo di un qualche interesse anche perché ci obbligherà a ritornare sugli amori di Guido e di Dante e a risolvere, se pur sarà possibile, i problemi a cui dà luogo e cioè il curioso infiltrarsi di questa « Lagia » al posto di altre donne in sonetti sia di Dante che di Guido Cavalcanti, l'infiltrarsi non meno curioso di « monna Vanna » nelle poesie di Dante, e quello delle attribuzioni a Dante di poesie del Cavalcanti e al Cavalcanti di poesie di Dante, che abbiam visto non potersi spiegare solo coll'incuria dei copisti. Ma, prima di venire a tali questioni minute, sarà prudente esaminar diligentemente tutta la corrispondenza poetica fra Dante e Guido e le poesie che, in un modo o nell'altro, vi si riferiscono. Ci faremo cosí un'idea piú chiara che per avventura oggi non si abbia dei rapporti d'amicizia intercedenti fra i tre poeti, e di quelli d'amore che corsero fra i poeti e le loro belle.

Al sonetto dunque di Dante, il Cavalcanti risponde melanconicamente presso a poco cosí : « Se « io fossi ancora colui che fu in grazia d'Amore « e del quale oramai non trovo in me che a mala « pena il ricordo, e se la mia donna si compor« tasse con me diversamente da come si com« porta ; certo che il tuo vascello incantato mi « piacerebbe assai. E tu che fai ancora parte « del regno d'Amore, dove la speranza nasce « dal ricambio dell'affetto, osserva quanto do« lore provi il mio spirito che è stato fatto ber« saglio da un veloce (abile) arciere. Egli tira « l'arco che Amore gli porse, con tanta allegria « che tutto l'essere suo sembra dominato dal « desiderio di godere (d'esser lieto, di divertirsi, « di far bella prova dell'arco). Ma senti ora che « cosa incredibile va dicendo! Dice nientemeno « che lo spirito ferito gli perdona, malgrado che « distrugga in lui ogni forza e ogni virtú ! ».

---

[1] [I problemi letterari ed ermeneutici discussi in questo studio, avendo di recente attirato l'attenzione del Corbellini e del Rho, riproduciamo queste pagine dell'Ortiz, pubblicate fin dal 1923. Ma il volume, *Studi sul Canzoniere di Dante*, stampato a Bucarest, non ebbe tra noi ampia diffusione ; i lettori del *Giorn. Dant.* ne saranno quindi grati, insieme alla Direzione, all'autore per il gentile consenso.

N. d. D.].

Il sonetto è alquanto sibillino. Chi è l'arciere?[1] Non certo Amore, se l'arco lo riceve dalla mano d'Amore! La donna amata che il Poeta raffigurerebbe in atto di scagliar dardi contro il suo cuore, un po' come la «scherana micidiale» di Dante? Ma quale donna? Quella di cui si lamenta a principio? O non piuttosto un'altra? una nuova? Questa figura di tender l'arco parrebbe alludere a un nuovo innamoramento del Poeta. O non converrà intender che l'arciero sia il Dio d'Amore, e «Amore» il «senhal» di Beatrice? e che si alluda qui ad un'occasione che Beatrice avrebbe fornito inconsapevolmente al Poeta d'innamorarsi di Vanna o di Lagia o di qualche altra? Fo tutte queste ipotesi, perché tutte si sono presentate al mio spirito, e per mostrar quanta difficoltà presentino queste antiche rime italiane e con quanta cautela bisogni procedere nella loro interpretazione; non perché siano tutte ugualmente legittime. Ora io ritengo che si tratti della medesima donna e nelle quartine e nelle terzine, e che quella che saetta con tanta gioia e si diletta tanto nel gioco crudele, sia la stessa che si comporta in tal guisa col poeta da fargli apparire impossibile il fantasioso viaggio d'amore immaginato da Dante. Ma confesso che la sicurezza assoluta non l'ho e resta sempre qualcosa che non mi soddisfa, e cioè quell'immagine dell'amata in figura d'arciera che usurpa ad Amore il mestiere, e soprattutto quel certo stacco fra le quartine e le terzine, nelle quali sembrerebbe che il Cavalcanti, pur lagnandosi della freddezza e della crudeltà della sua donna, cominci a consolarsi con un altro amore. Ma sono perplessità individuali, che dipendono in parte dall'impressione della prima lettura, in parte dall'abitudine di veder riserbata ad Amore la parte d'arciero. A mente fredda a me sembra non possa interpretarsi che così: «Il sonetto di Dante arrivò al Cavalcanti in un ben triste momento, quando la sua donna, forse Vanna, si divertiva a tormentarlo con quella raffinata crudeltà tutta femminile, per cui le matrone romane erano capaci di uccidere a colpi di spillone una schiava che non andasse loro a genio (o di cui fossero gelose!), facendolo passare — come direbbe quel simpatico birichino ch'è talvolta il Panzini — «dal bagno russo alla doccia fredda». Altro che navigare nel vascello incantato,

> e ciascuna di lor fosse contenta,
> sí come i' credo che saremmo noi!

Vanna, per far dispetto al Poeta, non avrebbe accolto l'invito! Il Cavalcanti ha l'aria di ritenersi anche un po' colpevole, se pur la sua espressione non abbia del melanconico e dell'ironico. Certo che ora egli si sente «invilito» come allora si diceva, non piú partecipe di quella «gioia» (anzi di quel «joi» provenzale), che, insieme colla «largueza», il «van» (vanto), la «cortezia», la «sofrenza» il «celamen» (schermo), l'«avinen parlar» e il «bel captenemen» (il ben presentarsi e ben portarsi), eran le doti richieste — e caratteristiche — a un fino e perfetto suddito del regno d'Amore! Ce ne accorgiamo anche dalle parole che rivolge a Dante: «Tu che appartieni ancora al regno amoroso, dove la speranza nasce da quella «mercè» (ricambio) che a me è negata, e sei perciò in grado di risolvere delle questioni d'amore, pensa un po' se il mio spirito dev'essere gravato, poi che un veloce arciere ha da qualche tempo e all'improvviso («veloce») incominciato a farlo bersaglio delle sue saette! Se tu vedessi con quanta gioia si diletta a tirar contro il mio cuore coll'arco offertogli da Amore, diresti che tutto il suo essere è pervaso dalla gioia che lo signoreggia. E senti che strana cosa afferma! Che cioè lo spirito ferito, ed al quale ha tolto colla sua crudeltà ogni coraggio e speranza, con tutto ciò gli perdona!». In altri termini: «Dante mio caro, il tuo vascello incantato mi piacerebbe assai, ma Vanna è così crudele con me, che non penso neppure alla pos-

[1] *Le rime di Guido Cavalcanti* a cura di Ercole Rivalta. Bologna, Zanichelli, 1902, pag. 190: «L'imagine dell'arciere che ha fatto giocondamente segno di lui, si ripete nel sonetto:

> O tu che porti ne li occhi sovente
> Amor tenendo tre saette in mano,
> questo mio spirto che vien di lontano
> ti raccomanda l'anima dolente.
> La quale à già feruta nella mente
> di due saette l'arciere soriano:
> e la terza apre l'arco, ma sí piano
> che non m'aggiunge essendoti presente.
> Perché saria dell'alma la salute,
> che quasi giace in fra le membra morta
> di due saette che fan due ferute.
> La prima dà piacere e disconforto,
> la seconda disia la vertute
> de la gran gioia che la terza porta

che deve riportarsi ad epoca piú tarda».

sibilità di un simile giocondo viaggio! Sono cosí avvilito e triste, che a mala pena so ricordarmi d'essere stato un tempo degno d'amore e delle grazie che or la mia donna mi ritoglie. Tu che fai parte ancora del giocondo regno di quel Signore, che « a nullo amato amar perdona », risolvi un po' questo quesito: « Il mio cuore è quanto si possa mai immaginare ferito e dolorante, dal momento che un abilissimo arciere ha preso a farlo bersaglio di fittissimi (« veloce ») colpi. Eppure l'arciero si diverte tanto in questo tiro a segno, che diresti, vedendolo, esser l'immagine stessa della gioia! Ed il più curioso è che va dicendo che può seguitar quanto vuole in questo suo gioco crudele, perché io gli perdono qualunque cosa, anche l'avvilimento in cui mi trovo per cagion sua, giacché mi vien da lui (cioè « da lei ») ed a lui non so far colpa di nulla! ». Ecco qual'è a mio vedere[1] il senso del sibillino sonetto. Il quale è dolcemente e rassegnatamente malinconico, come dolcemente e rassegnatamente malinconica è l'anima stessa del Cavalcanti. Leggiamolo:

S'io fosse quelli che d'Amor fu degno,
del qual non trovo sol che rimembranza,
e la donna tenesse altra sembianza,
assai mi piaceria sí fatto legno.
E tu, che se' de l'amoroso regno
là onde di merzè, nasce speranza,
riguarda, se 'l mio spirito ha pesanza,
ch' un prest'arcier di lui ha fatto segno,
e tragge l'arco che li tese Amore
sí lietamente, che la sua persona
par che di gioco porti signoria.
Or odi maraviglia ch'el dicia!
Lo spirito fedito li perdona
vedendo che li strugge il suo valore.

L'oscurità stessa di questo melanconico sonetto è dovuta alla sua delicatezza, alla discrezione dell'allusione a Vanna contenuta nell'immagine dell'arciero, in quel « joc parti » del problema amoroso proposto a Dante, quasi si trattasse di un quesito generale che non toccasse il Poeta, in quella « sordina » ch'egli ha voluto porre al grido del suo cuore ferito specie quando si lamenta che Vanna vada dicendo alle altre donne gentili che non c'è alcun pericolo a civettare con lui in modo cosí crudele, perché, tanto, è sicura che gli perdonerà. Vanna ha qui la stessa sicurezza, la stessa « baldanza » di Lisetta, che si crede « tôrre », il cuore di Dante senza trovar resistenza, fiduciosa nella sua bellezza e nella sua gioventú! Ricordate?

Perché ti vedi giovinetta e bella
tanto che svegli ne la mente Amore,
pres' hai orgoglio e durezza nel core.

Pare che le fanciulle fiorentine dei tempi di Dante e del Cavalcanti fossero ben sicure di sé, ed abusassero alquanto dell'arco che offriva loro Amore per saettar crudelmente i cuori dei poeti! Ma lasciamo andare. Ciò che importa di osservare, è che anche qui la differenza fra i due caratteri di Guido e di Dante si rivela fondamentale. Dante alla « baldanza » di Lisetta reagisce col sonetto: *Per quella via che la Bellezza corre* ed accomiata Lisetta, la cui troppa sicurezza gli spiace; Guido piú fatalista, piú rassegnato, se ne lamenta discretamente se pur

[1] Mi allontano com'è chiaro dall'opinione del Rivalta, *Op. cit.*, pag. 175: « Tentiamo di precisare i termini dell'amore per Giovanna, il quale non durava piú, quando Dante scriveva il sonetto: « Io mi senti' svegliar dentro a lo core », ossia era già finito prima del 1200, anno della morte di Beatrice. Certamente Guido amava ancora Giovanna dopo il 1283, data la buona deduzione dell' Ercole relativamente al sonetto: *Guido, vorrei che tu e Lapo ed io,* cui Guido rispose con il sonetto: *S'io fossi quello che d'amor fu degno,* ove diceva che per lui « di mercé non nasce speranza ».

Guido quindi non era ancora bene voluto dalla donna. Era il principio o cominciava l'abbandono? Il quale parrebbe espresso dalle parole: « del qual non trovo sol che rimembranza ». Non si può precisare: certo è che qui i tre poeti sono da Dante messi insieme e primo logicamente si deve porre il sonetto: *Se vedi Amore, assai ti prego, Dante,* in cui Guido dubita che Lapo sia veramente amoroso e degno di accogliere in sé l'amore. Resta a vedere un altro sonetto a Dante: *Dante, un sospiro messagger del core,* in cui nel « servitore di Monna Lagia » l' Ercole vedrebbe Guido Orlandi, riferendosi al sonetto: *Amore e Monna Lagia e Guido ed io.* Cerchiamo quindi quali furono le relazioni con l'Orlandi. Questo sonetto ultimo rivela che, durante l'amore per Giovanna, i due erano buoni amici; piú anche prova una scappata del poeta. Prima quindi devesi riportare il sonetto a Dante, perché l'essersi Guido rivolto a Dante e non all'Orlandi stesso, fa credere che egli fosse amico di lui meno di Dante. L'amicizia fra i due Guidi sarebbe piú tardi del 1283, in cui cominciò l'amicizia fra Dante e il Cavalcanti. Piú tardi è anche la canzone filosofica che parla della proposta dell'Orlandi: in cui l'amicizia non dovette essere allora ancor intima fra i due poeti se l'Orlandi scriveva: « Odo che avete usato in la sua corte ». Tutte queste rime si dovrebbero riportare fra l' '83 e il '90 ».

malinconicamente. Per lui l'amore è divinità crudele, che gode nel bersagliare i cuori delle sue saette; a lui non isfugge la malinconia dell'amore umano, la profonda tristezza del desiderio rinascente sempre e sempre inappagato, « illusione della Natura intenta solo alla propagazione della specie » come dirà piú tardi lo Schopenhauer, né si lusinga come Dante di poter fare di un amore terreno un amore di cielo. Per lui la donna è donna e non angelo: è donna e perciò vana, futile, cambievole, civettuola e inconsciamente crudele. E come tale l'accetta. « Nec tecum possum vivere, nec sine te! ». C'è nell'amore del Cavalcanti qualcosa di profondamente triste e di profondamente pessimistico e moderno, che ricorda p. es. il Foscolo e il Musset. Piú il Foscolo, certo, in quanto piú melanconicamente virile e meno lamentoso che non sia il Musset, ma insomma un po' anche il Musset. E un po' anche il Petrarca. Ma, per fermarci al Foscolo ed a consonanze formali e definite, non rammentano forse i versi del Cavalcanti:

> S' io fosse quelli che d'amor fu degno,
> del qual non trovo sol che rimembranza

questi altri dolcissimi e soavissimi del Foscolo:

> Non son chi fui: perí di noi gran parte
> questo che avanza è sol languore e pianto?

I versi del Foscolo derivano da certi altri latini delle *Elegie* di Massimiano falsamente attribuite a Cornelio Gallo:

> Non sum qui fueram: periit pars maxima nostri
> hoc quoque quod superest languor et horror habet;

ma, quando si pensa che lo stesso concetto ricorre anche in una lettera d'amore del Foscolo ad Antonietta Fagnani: « Non esagero, Antonietta, io ti perdo! Mi sento mancare una parte della vita, e questa che mi avanza mi pare che sia circondata dal languore e dalla tristezza della morte »; quando le medesime parole ricorrono anche nel « Jacopo Ortis », e cioè in una storia d'amore, e quando si pensi che il Foscolo ha pur composto una storia del sonetto, in cui dell'arte del Cavalcanti si parla con molta penetrazione di critico e molto sentimento di poeta; sarà da credere proprio impossibile che dai versi del Cavalcanti potesse derivar ne' suoi quell'aura di rassegnata tristezza ch'è tanta parte del loro fascino? E non è ad ogni modo interessante notar nell'arte del Cavalcanti questa nota di malinconia serena che prelude allo scoramento romantico del Foscolo e al pessimismo rassegnato di Schopenhauer? Non avvicina tutto ciò a noi i versi malinconici dell'amico di Dante? All'arte nostra moderna? Che differenza fra la serenità gioconda e fantasiosa del sonetto: *Guido, vorrei* e questo di risposta! Passa fra i due la stessa differenza che fra l'anima coraggiosa e assetata di vita di Dante, per cui « tutto ciò che è, è bene »,[1] che nulla rinnega e tutto ritiene « ordinato a fin di bene »[2] da un Dio al quale, per vie sia pure tortuose, i nostri stessi falli ci adducono; e l'anima malinconica, scettica, rassegnata del Cavalcanti che a Dio non crede, e si aggira malanconicamente filosofando fra le tombe di Santa Reparata e pare a' suoi concittadini andar cercando fra esse « se trovar si potesse che Iddio non fosse ».

Fin qui nessuna parola né di Lapo né di « monna Lagia ». Ma ecco che in due altri sonetti rivolti da Guido a Dante e in uno di Dante a Guido non si fa altro parlare che di « Lapo » e di « Lagia ». Non possiamo con sicurezza fissar l'ordine cronologico di essi, ma una cosa è certa: che il sonetto di Dante ci rivela come il dissidio, che si annunzia nei versi del Cavalcanti fra Lapo e il resto della compagnia, sia arrivato oramai al colmo e cioè fino alla rottura di qualsiasi relazione con Lapo e persino al disprezzo dell'amico di una volta. Pare che da principio il Cavalcanti prendesse sul serio l'amore di Lapo per Lagia e s' intromettesse persino per conciliar la bella e ritrosa fiorentina alle voglie dell'amico (son. *Dante, un sospiro*); ma presto cominciasse a dubitare della sincerità della passione di Lapo, e, soprattutto, della sua costanza nel servire e della speranza che un « fino amante » non deve mai perdere che la « soffrenza aiuti lo servante » (son. *Se vedi Amore*); finalmente succede qualcosa che scandalizza i due amici, i quali prendono decisamente le parti di Lagia che ha creduto, da « saggia donna » ch'ella è, ritogliere a Lapo e la stima e il cuore (son. « *Amore e monna Lagia* »).

---

[1] Parole del povero vecchio Haendel, quando divenne cieco.

[2] Parole del Rousseau citate e confutate dal Leopardi nello *Zibaldone*.

Stando cosí le cose io ordinerei cronologicamente i tre sonetti così:

GUIDO: *Dante, un sospiro messagger del core*
GUIDO: *Se vedi Amore, assai ti priego, Dante.*
DANTE: *Amore e monna Lagia e Guido ed io.*

Cosí parrebbe che le cose fossero dovute andare logicamente, ma tutti sanno come spesso la realtà sia tale da sfidare ogni logica e le cose potrebbero bene essere andate alquanto diversamente. Al dubbio per esempio sulla sincerità dell'amore di Lapo potrebbe essere successo nel Cavalcanti una resipiscenza, durante la quale si fosse convinto di questa sincerità e fosse perciò venuto in aiuto dell'amico, fino a quando un fatto nuovo non fosse venuto a convincer tutta la brigata che il primo sospetto del Cavalcanti era perfettamente giustificato e a dettare a Dante il violento sonetto che incomincia: *Amore e monna Lagia e Guido ed io.* Dio mio, tutto è possibile, ed anche quindi che, nelle relazioni fra i tre poeti fiorentini e le loro belle, le cose fossero andate per l'appunto in questo secondo modo; ma finché un documento o un' interpretazione migliore di questa corrispondenza poetica non sarà venuto a distruggere l' ipotesi dettata dalla logica, alla logica dovremo pure attenerci e non ad altro. È l' unico strumento che abbiamo noialtri disgraziati filosofi, storici e letterati per la ricerca della Verità! E a chi venisse a dirci che questo strumento non è di precisione, risponderei quello che un mio amico filosofo rispose un giorno a un tale che gli obbiettava in una certa interessante questione di formiche: « Cosí la pensi tu, ma che ne sai di quel che ne pensino le formiche? » — « Caro mio », rispose l'amico filosofo, « io penso colla mia testa d' uomo e non con quella delle formiche e fo della scienza e della filosofia umana e non formichesca. Che le formiche la pensino in altro modo è possibile, ma bisognerà prima dimostrare « che pensino ». Finché ad ogni modo non troveranno il modo di entrare in corrispondenza con me, non mi prenderò certo io la briga di pensar colla testa delle formiche! ».

Conchiudendo, finora non abbiamo nessuna ragione di ritenere che la successione cronologica di questi sonetti di corrispondenza fra Dante e Guido sia diversa da quella che la logica ci porta ad ammettere e noi riteniamo in conseguenza che, prima di scoppiar nello scandalo, il dubbio di Guido sulla sincerità e la lealtà del servizio d'amore di Lapo sia stato preceduto da un periodo di perfetta fiducia e di Dante e di Guido nel « fino amore » del loro comune amico, e che anzi Guido, durante questo periodo, tentasse anche d'entrar come intermediario fra i due innamorati, perché la bella e crudele fiorentina « mertasse », per servirmi di un'espressione di Dante, « lo suo servo a ristoro », gli accordasse « mercé », ricambiasse insomma l'amore del suo fedele.

Cosí stando le cose, è chiaro che una luce nuova viene a illuminare anche il sonetto di Dante, dal quale abbiamo preso le mosse. Non vi par infatti di veder nella chiusa:

E ciascuna di lor fosse contenta,
sí come i' credo che saremmo noi,

non soltanto un' uscita elegantemente birichina ispirata dai noti versi della Contessa di Die, ma un accenno discreto alla possibilità che qualcuna fra le belle donne potesse rifiutare di prender parte al fantasioso viaggio? Un accenno discreto ai frequenti colpi, coi quali, in quel torno di tempo, la « veloce arciera » si dilettava a saettare e a far sanguinare con crudele gioia il cuore del Cavalcanti? Un'allusione alla « sembianza » tutt'altro che innamorata, che di quei giorni Vanna mostrava al povero Guido?

La risposta di Guido ce lo farebbe sospettare.

II.

La colpa d'amore di Lapo.

1. Elementi di giudizio che si posson ricavare dal « Canzoniere » di Lapo Gianni per lumeggiar la corrispondenza poetica fra Dante e Guido. — 2. Le colpe di Lapo: *a*) Divulgazione del segreto d'amore a troppi « secretarii »; *b*) Poca costanza e pazienza nel « servire ». — 3. Monna Lagia resta tuttavia in ottime relazioni coi « secretarii » divulgatori del segreto ai quali accorda una familiarità eccessiva, che spiega il poco riguardo con cui la trattano. — 4. Ritratto fisico e morale di Monna Lagia nelle rime di Lapo. — 5. Di che cosa Lapo si accusa da sé stesso nelle sue Rime. — 6. Nell'atteggiamento di Guido di fronte a Monna Lagia bisogna veder meno il corteggiatore galante che non si fa scrupolo di denigrar l'amico per sostituirglisi, che il cavaliere il quale prende le parti delle fragilità femminile contro un innamorato che non gli par abbastanza cortese.

Nel breve canzoniere di Lapo Gianni, il nome di Monna Lagia non appare. Il « celamen » certo glielo impediva, ed alle regole dell'amore cor-

tese il Gianni mostra di tenersi fin troppo stretto, forse in seguito all'aver una volta contravvenuto a qualcuna di esse ed esserne stato fin troppo punito, colla perdita del cuore della sua donna e il disprezzo degli amici rimasti fedeli alle leggi del regno d'Amore. Ma se il Gianni tace il nome dell'amata tenendosi stretto alla legge cavalleresca del « celamen », non lo tacciono però i suoi amici Dante e Guido che parlan di Monna Lagia a tutto spiano, senza alcun ritegno, avendo però cura di non accoppiarlo mai col nome di Lapo di maniera che nel solo sonetto di questa corrispondenza (Guido: *Se vedi Amore*), dove appare il nome del Gianni, il nome di Monna Lagia è taciuto e negli altri, nei quali si parla di Monna Lagia, Lapo è designato come « il servidore », « lo servente » di lei, un « ser costui », ecc. Cosí Dante e Guido salvavan capra e cavoli: rivelavano il nome dell'amata di Lapo e non contravvenivano al « celamen » che imponeva ai « secretarii » di non rivelare il segreto. Se non che, secondo le leggi dell'amore cortese, il segreto d'amore non poteva essere affidato che « a un solo amico », il più fido, il più sincero, la cui discrezione fosse a tutta prova. La VI delle dodici leggi del codice cortese suonava infatti perentoria nel latino di Andrea Cappellano: « Amoris tui secretarios noli plures habere ». Qui — al contrario — i « secretarii » (e cioè « depositarii del segreto ») eran già due, e, quel ch'è peggio, linguacciuti e l'uno e l'altro! Monna Lagia poté dunque dispiacersi a ragione del segreto affidato a troppi (n'era probabilmente a parte Gianni Alfani e fors'anche Guido Orlandi, amicissimi di Dante e di Guido!) e muoverne rimprovero a Lapo, il quale dal canto suo avrebbe potuto lagnarsi a buon diritto con Dante e con Guido d'esser venuti meno al loro dovere di « secretarii » e d'aver rivelato il segreto. E Dante e Guido dal canto loro si saran difesi, facendo osservare che, in fin dei conti, i due nomi di Lapo e di Monna Lagia non compaion insieme in nessuno de' loro sonetti e che perciò il segreto era stato mantenuto: mentre lui, Lapo, oltre che della poca discrezione rimproveratagli dalla sua donna, era colpevole anche di un'altra infranzione alle regole d'Amore: quella di non aver saputo « servire » con umiltà e speranza, e di non essere stato abbastanza costante in Amore! Cosí, mentre la sua donna l'accusava di aver confidato a troppi il loro segreto, gli amici ai quali egli l'aveva confidato (e che sapevano di avere in realtà parlato troppo!), l'accusavano alla lor volta di « non esser sincero », di « fingersi » innamorato senza esserlo in realtà (cfr. il son. di Guido: *Se vedi Amore*) e di non saper soffrire abbastanza nella speranza [1] del guiderdone d'Amore! E il più curioso è che Monna Lagia che se la prende con Lapo perché ha confidato il segreto a Dante e a Guido che non l' han saputo serbare, resta e con Dante e con Guido in ottime relazioni, anzi se ne fa degli alleati (cfr. son. di Dante: *Amore e monna Lagia*) contro il povero Lapo, cui tocca, come dicevano i fiorentini di quel tempo « il male, il malanno e l' uscio addosso! ». Una gran civettina e una testolina ben stravagante dovette essere codesta Monna Lagia! E degli amici non troppo fidati si mostraron col fatto e Dante e Guido! Già si sa che l'amicizia degli uomini finisce al primo apparir d' una donna! Finisce anche quando si muove dalle più oneste intenzioni, come p. es. Guido, il quale da principio sente tanta pena del dolore dell'amico, da intervenire a favor suo, e portargli una risposta di speranza. Ma poi, una volta a contatto con Monna Lagia, dimentica la sua parte d'ambasciatore, la giovine donna « ch'ha la bionda trezza » gli piace, e l'amico che non sa farsi amare è dimenticato, deve avere i suoi difetti, anzi certo li ha, il torto è tutto dell'amico che non sa « servire » cortesemente, e la bella donna ha tutte le ragioni per disprezzarlo.

E poi che la donna gli sorride e civetta con lui (come del resto civetta con Dante) tutti e tre son d'accordo a giudicar male il povero Lapo e non invitarlo più a que' loro fantasiosi viaggi all' isola di Citera. Cosí ricostruisco per mio conto (e credo essere nel vero) gli avvenimenti e l'ambiente sentimentale, nel quale si svolse la corrispondenza poetica fra Dante e Guido ed alla quale Lapo, l'offeso, non prese parte. Se però sfogliamo il suo canzoniere, ci accorgeremo che le allusioni a questo periodo del suo amore non mancano. Nessuna allusione esplicita certo né a Dante né a Guido; molte però al « disdegno » e alla « crudeltà » della sua donna, ed anche qualcuna « alla sua colpa », o, co-

[1] Cfr. il giusto raffronto di Ercole Rivalta (*Le Rime di Guido Cavalcanti*, ecc). pag. 22, col son. II del *Trattato d'Amore:*

> Perfetto onore, quanto al mi' parere
> non puote avere chi non è soffrente.

munque, « al suo errore ». Ed oltre a ciò troviamo nel *Canzoniere* di Lapo Gianni, altri elementi che son per noi di capitale importanza. Monna Lagia p. es. vi è descritta in tutta la sua civetteria raffinata, in tutta la sua volubilità in alcuni versi, che citiamo per individuarla ancor meglio davanti alla nostra fantasia e spiegarci e la forza d'attrattiva che dovette esercitare non solamente su Lapo ma su Guido e su Dante, e, specialmente, quel parlarne « sans gêne » che ne fanno e Dante e Guido come d'una creatura piacente certo e leggiadra, ma insomma un po' leggiera ed a proposito della quale non sarebbe stato il caso di prender troppo alla lettera la teoria del « celamen ». La civetteria e la leggerezza di Monna Lagia piacevan certo (anche troppo!) e a Dante e a Guido, ma non eran fatte per ispirar troppa stima né all'uno né all'altro! Con ben altra delicatezza parleranno p. es. di Monna Bice (non divenuta ancora Beatrice!) ed anche di Monna Vanna. Ma con l'amica di Lapo non facevan troppi complimenti. Ne spiattellavano il nome a destra e a sinistra, si permettevano d'interpretarne i sentimenti, asssicuravan l'amico che sarebbe stato corrisposto, lo esortavano a guardarne gli occhi per convincersi una buona volta ch'era « prisa » e presto avrebbe fatto « suo piacimento », si mostravano piú tardi perfettamente informati delle ragioni per cui, da « saggia donna » ch'ella era, gli aveva poi « ritolto il cuore »; mostravano in una parola d'essere molto in confidenza con lei, di poterne parlare con scienza di causa, di conoscerne i piú riposti sentimenti; tutte cose che non valgono di certo ad elevar di molto Monna Lagia davanti alla nostra stima e non la elevava in realtà neppur davanti a quella de' suoi adoratori. Era una donna che si confidava un po' troppo e un po' a troppi, che viveva in una familiarità un po' troppo larga cogli amici del suo « servente », che arrivava fino ad allearsi con questi contro di lui, che concedeva a troppi la sua familiarità, mentre « la nobile anima deve accordare la sua consuetudine a pochi e non a molti » come dirà poi Dante nel *Convivio*.

Ecco dunque i versi di Lapo Gianni, nei quali ci fa il ritratto morale di Monna Lagia:

> Non può vincere Amore
> di pinger nella mente gentilia
> d'esta novella cosa,
> ché selvaggia a tutt'ora
> la trova con sí nova leggiadria
> contro di lui sdegnosa
> e negli atti amorosi
> a chi la mira pare,
> onde ne fa penare
> Amore e chi ne prende disianza.

[« Amore non può riuscire a descrivere (nella mente di chi lo vorrebbe sapere) la gentilezza di questa strana donna, giacché la trova sempre restia al suo dominio, e, con sempre nuova leggerezza (*mutabilità*), sdegnosa di lui, mentre al contrario a quelli che hanno la sfortuna di guardarla (*d'imbattersi in lei*) appare in tutti i suoi atti innamorata: di maniera che il suo modo d'agire lascia perplessi e Amore stesso e quelli nei quali la sua civetteria ha reso ancora piú ardente il desiderio »].

Ma forse i primi versi vanno interpretati diversamente nel senso che Amore non riesce a dipingere nella mente schizzinosa, schifiltosa, sdegnosa insomma e restia di questa strana donna alcuna immagine che possa restarvi impressa un certo tempo e cioè non riesce a farla innamorar seriamente e durabilmente di nessuno; nel qual caso la civetteria di Monna Lagia sarebbe messa ancor più in rilievo dal povero Lapo ridotto addirittura alla disperazione da quel suo armeggiare a freddo e a vuoto. Credo anzi che la vera interpretazione sia questa seconda, giacché quel « gentilìa » è ben diverso da « gentile » e vuol dire piuttosto, affettazione, esagerazione di gentilezza, che gentilezza vera e propria; mentre l'immagine di Amore che dipinge nella mente dell'innamorato l'immagine dell'amata (o viceversa) si ritrova in certi versi di antichi poeti siciliani, dai quali Lapo Gianni avrebbe potuto derivarla.

Per completare il quadro e mostrare come questa nostra ricostruzione dell'ambiente sentimentale, nel quale si svolse la tenzone poetica fra Dante e Guido, non è fantastica, ma basata su dati di fatto, citeremo questi altri versi di Lapo Gianni, nei quali egli riconosce la sua colpa di aver divulgato il suo segreto d'amore in modo da offender la fama della sua donna:

> In tal maniera fece dimostranza
> mio cor leggiadro de la gio' che prese,
> che in grande orgoglio sovente salio,
> *fora scorrendo vostra disnoranza;*
> ma poi, riconoscendo com' v'offese,
> cosí folle pensier gittò in oblio.
> Quando vostro alto intelletto l'udio,
> *sí come il cervo in ver lo cacciatore,*
> *cosí a voi servidore*
> *tornò*, che li degnasti perdonare.
> Perdon cherendo a voi umilemente
> del fallo, *ché scoverto si sentia*,
> venne subietto in vista vergognosa,
> voi non seguendo *la selvaggia gente*.

E cioè: « Il mio cuore, soverchiamente baldanzoso, manifestò in modo sí aperto e con tanta soddisfazione (mi vantai cosí poco discretamente della conquista del tuo cuore) la gioia che gli venne dal vostro amore, che non una sola volta mostrò d'esser salito in tanto orgoglio, che scoprí il vostro amore, facendovi disonore (che divulgò il segreto d'amore offendendo il vostro onore). Ma poi, riconoscendo il suo fallo, ripudiò un simile modo d'agire. E, quando la vostra alta intelligenza, si degnò di ascoltar le sue scuse, tornò umilemente al vostro servigio, come fa il cervo che prima fugge e poi, quando vede che tutto è inutile, va da sé stesso a mettersi nelle mani del cacciatore, tanto piú volentieri in quanto sapeva che l'avevate perdonato e non l'avreste ucciso come il cacciatore il cervo. Umilmente chiedendo perdono, venne a voi dunque il mio cuore che sapeva come il suo fallo fosse stato scoperto; venne a voi sottomesso e vergognoso ben sapendo che voi non davate piú retta a' miei calunniatori, ma, da quella gentile donna che siete, lo avevate interamente perdonato ».

Ora qui ci sono parecchie cose da osservare. Ed in primo luogo che il Gianni si confessa colpevole d' essersi « vantato » dell'amore di Monna Lagia, di aver « scoverta » la « sua disnoranza »: parole un po' forti che fan pensare a qualcosa piú che un semplice amore cortese e ad ogni modo a quella tale eccessiva familiarità di Monna Lagia coi giovani poeti del suo tempo che doveva offrir molta materia alle cattive lingue; di averla abbandonata e d'esser poi tornato a lei come il cervo al cacciatore. In secondo luogo l'accenno al « sentirsi scoperto » che sembra alludere ai rimproveri di Dante e di Guido, e infine la soddisfazione che Monna Lagia non dia piú retta ora alla « selvaggia gente », a Dante cioè e a Guido, che, in luogo di scusare, avevano al contrario ingrandito agli occhi di lei il fallo dell'amico!

Altri punti di contatto fra il *Canzoniere* di Lapo e la corrispondenza poetica fra Dante e Guido dove tanto si parla e di lui e della sua donna, naturalmente non mancano. Noi le verremo utilizzando a mano a mano che procederemo nello studio di queste poesie finora cosí enigmatiche, sulle quali tuttavia speriamo di poter gittare alcuna nuova luce. Nella lezione di oggi ci siamo proposti di trarre dal *Canzoniere* di Lapo tutto quanto esso contiene di utile per ricostruir l'ambiente sentimentale in cui si svolse la corrispondenza poetica fra Dante e Guido, e le relazioni d'amicizia e d'amore che intercedettero fra i tre poeti fra loro e fra i poeti e le loro belle. Ambiente sentimentale di passioni leggiere e mondane che si riferiscono a quel periodo torbido anzi che no della loro prima giovinezza, prima che a Dante fosse apparsa in Monna Bice la sembianza angelica, dietro il cui volo la mente sua s'elevò poi fino alla concezione della *Comedia;* e al Cavalcanti, attraverso le molte esperienze d'amore, si fosse rivelata la vanità e la tristezza di questa nostra vita terrena, oltre la quale egli non seppe sperare e che gl' ispirò quel gioiello di poetico addio a tutto quanto aveva una volta amato ch' è la Ballata: *Perch' io non spero di tornar giammai*. Ma anche questo addio è rivolto a una donna! Nella rovina di tutti i suoi ideali, di tutte le sue illusioni, l' illusione dell'amore permane nel cuore del Poeta! Il quale fu tutta la vita un profondo e squisito e cavalleresco conoscitore e ammiratore della femminilità elegante e cortese del suo tempo, e, senza elevarla come Dante al grado di potenza provvidenziale e angelica, seppe subirne il fascino terreno e difenderla dagli assalti dell' ingrati, non abbastanza cavalieri da benedir le ferite inflitte loro da una bella mano. In questo bisogno cavalleresco del Cavalcanti di mettere al sicuro da contatti indegni quell' ideale femminile cui aveva per conto suo eretto nell'animo un altare, bisogna forse trovare il movente dell'attitudine ostile presa da lui contro Lapo Gianni, quando gli parve che l'amico si allontanasse dalle regole dell'amore cortese. Ch' egli si interessi troppo a Monna Lagia perché non ci sia lecito supporre che le sottili arti della bella donna avessero dovuto far breccia nel suo animo; a noi par chiaro anche troppo. Ma non è men vero che in quell' interessamento è da vedere qualcosa di piú, di superiore, di piú largo e generale che una simpatia mal dissimulata per la donna dell'amico. E questo qualcosa è la cavalleria innata nell'animo del Cavalcanti, quella cavalleria e quella dignità che lo tengon sempre un po' al disopra e di Dante e di Lapo! Era un vero nobile, fra una compagnia di nobilucci decaduti che affettavan simpatie pel popolo, e e di borghesucci mercanti! E si lasciava andare talvolta a dar loro qualche lezioncina sul modo di trattar dei cavalieri colle dame e sulle com-

pagnie che sole si addicono ai cavalieri. Una di queste lezioni toccò a Dante: un'altra ne toccò a Lapo. Quella a Dante prese le forme d' un malinconico rimpianto delle belle doti cavalleresche delle quali l'amico suo si spogliava nella compagnia plebea nella quale s'era messo; quella a Lapo rivestí invece una forma ironicamente sprezzante. Gli è che la colpa di Lapo era contro una donna, e, quando c' è di mezzo una donna, il cavaliere Guido Cavalcanti non può fare a meno dal rivestire la sua armatura di lucido acciaio e sguainar la spada a difesa della debolezza oltraggiata!

III.

Il Sonetto di Guido a Dante: " Dante, un sospiro „.

1. Suo contenuto, testo e traduzione-commento. — 2. Alcune lievi incertezze d' interpretazione. — 3. Metodo da seguire nell' interpretazione di queste rime antiche. — 4. Elementi di giudizio che ci offre il « Canzoniere » di Lapo Gianni per una miglior comprensione di questo sonetto. — 5. La canzone di Lapo: « Io sono Amore » è da considerarsi come un precedente del sonetto di Guido. — 6. Ed il sonetto di Guido come un precedente della ballata di Lapo: « Amore, io prego ».

Il sonetto di Guido a Dante: *Dante, un sospiro messaggier del core* riveste la forma cara all'amico suo grande della visione, anzi del sogno. Dormendo, al Cavalcanti sembra di udire un sospiro, ond'egli si risveglia credendo d'essere stato lui a sospirare nel sonno, e pieno di paura che il suo cuore non fosse nella sicura compagnia d'Amore, fosse cioè di nuovo dolente di non esser « ristorato » (noi diremmo con frase divenuta oramai banale « corrisposto ») dalla sua donna che mostra di non gradire il suo « servigio d'amore ». Ma per fortuna, per per questa volta tanto, il sospiro non è uscito dal suo cuore, e Monna Vanna non si mostra « spietosa » al poeta. Si tratta del povero Lapo, che, alle prese colla crudele civetteria della giovanissima Monna Lagia dagli occhi neri e dai biondi capelli, ha sospirato cosí forte, che Guido se ne è sentito stringere il cuore e s' è risvegliato.

E cosí, tra veglia e sonno, vede, o gli par di vedere, il « servitor » di Monna Lagia » venir correndo verso di lui e gridargli: « Aiutami, per pietà! » E, dicendo queste parole, il povero Lapo piangeva cosí di cuore che Guido n'ebbe pietà e andò a fare una visitina ad Amore, che se ne stava naturalmente ad affilar dardi da quel bravo arciere ch'egli è, e gli domandò subito della natura della ferita del suo povero amico e se c'era speranza di guarigione.

Giacché pare che Amore sia anche medico e facilmente possa sanare le ferite che inffligge, come la lancia famosa d'Achille, di cui nel *Mare Amoroso* si dice:

> ch'aveva tal virtú nel suo ferire,
> ch'al primo colpo dava pena e morte,
> ed al secondo vita ed allegrezza.

Amore dunque questa volta pare fosse ben disposto e il dardo che affilava pare avesse intenzione di tirarlo diritto al cuore di « Monna Lagia ». Fatto sta che la diagnosi fu piena di speranza per il povero Lapo: « Di' all'amico tuo, che la donna è presa, e la tengo prigioniera a sua disposizione. Non se n' è accorto? Ma la guardi dunque negli occhi e se n'accorgerà subito! Non vede che « portan corona di martiri »? Non s'accorge che, come la Ballatetta di Dante, anche « Monna Lagia » appare da qualche tempo incoronata di violette? Per uscir di metafora, e per servirci delle medesime parole di Lapo: non s'accorge l' innamorato poco esperto che la sua donna non ha piú « suo viso colorato in grana » e gli appare da qualche tempo

> negli occhi suoi umile e piana
> e pallidetta quasi nel colore?

Ed ecco ora il testo del sonetto:

> Dante, un sospiro mesaggier del core
> subitamente m'assalí dormendo,
> ed io mi risvegliai allor credendo
> chede'non fosse in compagnia d'Amore.
>
> Poi mi girai e vidi il servitore
> di Monna Lagia, che venia dicendo:
> « Aiutami, pietà! »; sí che piangendo
> i'presi di Mercé tanto valore,
>
> ch' i' giunsi Amore ch'affilava i dardi.
> Allor lo domandai del suo tormento;
> ed elli mi rispose in questa guisa:
>
> « Di'al servente che la donna è prisa,
> e tengola per far suo piacimento:
> e, se no 'l crede, di'che agli occhi guardi ».

[Dante, un sospiro messaggero del cuore m'assalí all' improvviso mentre dormivo, ed allora mi risvegliai, credendo ch'egli *(il mio cuore)* non fosse in compagnia di Amore *(non fosse innamorato e quindi gioioso)*. Ma poi, voltandomi, vidi il servitore *(innamorato)* di Monna Lagia che veniva (verso di me) di-

cendo; « Aiutami, per pietà », di maniera che, per le sue lagrime, io mi sentii cosí pieno *(adorno)* di pietà, che raggiunsi *(andai a trovare)* Amore che affilava dardi (*colsi Amore nel punto che affilava dardi)* e lo domandai intorso al suo *(di Lapo)* tormento. Ed egli mi rispose in questi termini: « Di'al servente *(all' innamorato)* che la donna è presa prigioniera (uelle mie reti), ed io la tengo qui pronta (a sua disposizione) a far quello che a lui piaccia, e, se non crede a me, digli che faccia attenzione a quel che gli dicono gli occhi di lei].

Tradurre in prosa queste antiche rime è sempre utile ed è spesso il migliore commento che di esse si possa fare. Si è costretti senza volerlo ad assegnare ad ogni parola il suo significato preciso, a scegliere fra due sfumature di significato e d'espressione, a rilevare i significati molteplici e concomitanti di una stessa parola e decidersi per una interpretazione piuttosto che per un'altra, anche quando siano tutte e due egualmente logiche e differiscano fra loro per un' inezia! E la conclusione è che la poesia appare piú chiara, sviscerata com'è nelle sue piú profonde significazioni ed espressioni! Qui p. es. sorgono parecchie domande: il « piangendo » a chi si riferisce? Al Cavalcanti o a Lapo? A me pare che a Lapo, quasi « a causa del pianto di lui », « piangendo egli », « poi che piangeva ». Riferito al Cavalcanti, verrebbe a dire qualcosa di banale, anzi di grottesco: « Sicché piangendo mi commossi tanto » senza dire che il « presi tanto valore di Mercè » indica una commozione incipiente, che non può esser cagionata dal pianto, che è la conseguenza non il presupposto della pietà. Sembrano cose chiare, ma han bisogno di esser ben fissate. Cosí p. es. il « giunsi Amore che affilava dardi » a prima vista s' interpreta all' ingrosso: « giunsi dove Amore affilava dardi » e solo poi si scopre che quel « giunsi » ha il significato di « colsi, sorpresi », il che ci mostra il poeta nell'atto di avanzar con prudenza, e, quasi direi, in punta di piedi alla ricerca del nascondiglio d'Amore e di sorprenderlo intento all'arte sua dolce e crudele. Ed allora una luce nuova illumina tutta la terzina e la minuziosità dell'esame filologico si converte in un aumento di bellezza di tutta la poesia. Altre piccole oscillazioni ed incertezze di minor conto abbiamo accennate nelle parentesi in carattere corsivo. Nella maggior parte dei casi, si tratta di differenze cosí leggiere che la scelta non è facile, nè è sempre necessaria, in quanto che la parola o la frase del testo comprendono in loro e l'una e l'altra sfumatura di significato. Non è il caso dunque d' insistervi, se non per mostrare il metodo da seguire nello studio di queste antiche rime cosí enigmatiche e infide. Noi abbiamo per ora un problema letterario e storico da risolvere: quello delle relazioni fra Dante, Guido, Lapo e le lor donne gentili, ed il problema è, per disgrazia, abbastanza intricato di per sé, perché possiamo prenderci il gusto di complicarlo da parte nostra con questioni particolari. Torniamo dunque a noi e vediamo se per es. nel « Canzoniere » di Lapo troviamo accenni alla situazione quale è accennata nel sonetto di Guido, del quale ci occupiamo.

Ebbene anche questa volta il breve canzoniere del Gianni ci offre qualche elemento di giudizio utilissimo a lumeggiare la corrispondenza poetica fra Dante e Guido.

In due poesie di Lapo Gianni per es., Amore appare in qualità d'ambasciatore del poeta presso la « spietosa » Monna Lagia: nel commiato della canzone: *Donna, se il prego della mente mia*, in cui il motivo appare appena accennato, e nella canzone a dialogo fra Amore intercedente per Lapo e la donna amata dal poeta, in cui esso motivo informa di sé l' intero componimento, e che incomincia: *Io sono Amor che per mia libertate.* Nell'una e nell'altra canzone Amore prende le parti del poeta, e Monna Lagia, dopo aver fatta un po' la restia, si lascia facilmente convincere. Amore insomma si mostra favorevole al poeta che ripone in lui ogni speranza e fiducia. Pare che Lapo Gianni fosse momentaneamente assente da Firenze e si trovasse a S. Miniato, mentre Monna Lagia era rimasta a Firenze. Il poeta sa di non avere alcun torto, di non aver fallato in nulla contro di lei né contro il « servigio d'Amore » e le due poesie han tutta l'aria di appartenere al primo stadio dell'amore di Lapo per Monna Lagia, quando la bella donna gli si mostrava ritrosa piú per civetteria che per altro, non perché avesse qualcosa da rimproverargli. Il poeta è tanto sicuro di sé e della protezione d'Amore, che la minaccia della vendetta del Dio, il quale, per punirla di non « guiderdonare » il « servigio » del suo servente, le farà perdere le sue bellezze:

> Amor veggendo vostra crudeltate,
> vorrà servare sua legge antica,
> che qual donna a buon servo non è amica
> le sue bellezze distrugge e disface.

Mi appello ad Amore — dice il poeta – giudichi lui se ho torto io o voi:

> e s' io ho il torto, Amor dia la sentenza,

Ma, se poi il torto è dalla parte vostra, allora vi punisca e

> chiudavi le porte
> e non vi lasci entrar nella sua corte.

Questi versi saran poi ripresi da Guido Cavalcanti e rivolti contro Lapo stesso, quando gli sembrerà che l'amico non sia abbastanza sincero e costante nell'amor suo. Nel sonetto infatti che esamineremo nella prossima lezione che comincia: *Se vedi Amore, assai ti prego o Dante*, leggiamo i seguenti versi, che non è possibile non riavvicinare a quelli ora citati di Lapo Gianni in quanto sembrano ritorcer contro di lui l'accusa e la minaccia ch'egli rivolge a « Monna Lagia »:

> Tu sai che nella corte là 've regna
> non vi po'servir om che sia vile
> a donna che là dentro sia renduta.

Nella medesima canzone ci son dei versi, dei quali pare essersi ricordato il Cavalcanti, quando, nel sonetto che forma oggi l'oggetto del nostro studio, ci parla della pietà che sentí per Lapo:

> Madonna, con giurata fede,
> se voi vedeste suo misero stato
> e 'l viso suo di lagrime bagnato,
> e've n' increscerebbe in veritate,
> *chè piangendo n' incresce a chi lo vede.*

L'ultimo verso soprattutto è sintomatico e ricorda, persino nel modo insolito come è adoperato quel gerundio « piangendo », il verso del Cavalcanti:

> sí che *piangendo*
> i'presi di mercè tanto valore ...

Lo ricorda tanto da vicino, che ci spinge a ritoccare un poco la nostra interpretazione, nel senso che, allo stesso modo che il « piangendo » di Lapo va interpretato per: « fino alle lagrime », quello del Cavalcanti dovrà interpretarsi: « tanto da piangerne ». E cioè: « sí che presi tanto valore di pietate » (« mi sentii cosí pieno della virtú della pietà ») ch' io ne piansi e sorpresi Amore che affilava i dardi e gli domandai.... ecc. Non dò l' interpretazione come sicura, giacché anche ora il « piangendo » mi par meglio riferirlo a Lapo che al Cavalcanti; ma certo che l'espressione del Gianni mi par qui ripresa da Guido nel suo sonetto e il modo come quel gerundio (« piangendo ») è usato nella poesia del primo deve esser tenuto sott'occhio nell' interpretazione del son. del Cavalcanti.

La canzone a dialogo: *Io sono Amore che per mia libertate* contiene anch'essa elementi che mi sembran degni d'esser presi in considerazione. Amore, intervenendo presso Monna Lagia a favore di Lapo lo qualifica di « leal servente » e dichiara di averlo preso sotto la sua protezione e difesa: (« Per voi non mora però ch' io lo difendo »), Madonna Lagia da parte sua dichiara che a lei non si conviene « a tal messaggio far mala accoglienza » e ch'ella è pronta a « dare al suo mal guarigione », purché Lapo (e qui ci pare scorgere l'ombra d'un rimprovero o almeno di un sospetto)

> stia fermo a sua amanza
> di buono amore puro da laudare.

Amore, a questa risposta cosí garbata e favorevole al suo protetto, se ne va tutto contento, dopo aver ringraziato di cuore del buon responso e del parlar piacente « la bella donna » ch'egli propone alle altre donne e donzelle quale esempio « di gran valentia », giungendo fino ad affermare di non aver mai trovato

> donna sí valente,
> che suo servente abbia sí mertato.

L'ambasciata dunque di Amore a Monna Lagia è perfettamente riuscita, onde, quando a lui si presenterà Guido Cavalcanti a intercedere alla sua volta a favore di Lapo: egli (« Amore ») potrà ben con tutta sicurezza assicurarlo che se ne torni contento presso l'amico in nome del quale è venuto, giacché « la donna è prisa » ed egli la tiene là pronta a soddisfare il piacere di Lapo. Tanto sicuro che scherza persino sulla poca esperienza di quell' innamorato che non si è ancora accorto del cambiamento. Ma la guardi negli occhi e vedrà se Amore gli dice o no il vero! Il sonetto del Cavalcanti presuppone dunque la canzone del Gianni e la felice riuscita dell'ambasceria di Amore a Monna Lagia. Allo stesso modo, c' è a mio vedere una Ballata del Gianni (*Amore i' prego la tua nobilitate*) che presuppone il sonetto di Guido, al quale Lapo sembra alludere quando ci si mostra nel momento di attendere

una buona notizia da parte di qualcuno che s'è andato a informare delle disposizioni che mostra riguardo a lui. « L'anima mia » — dice Lapo Gianni — « piange sconsolata, ma il cuore la riconforta subito, dicendole:

> Non pianger, mia sorella;
> tu averai novella
> ch'Amor le porta manto d'umiltade.

Chi, se non Guido, poteva portargli una simile novella? Non Amore, reduce dall'ambasciata precedente, giacché la notizia consiste proprio in ciò che Amore le porta già un manto di umiltà, sotto il quale la sua donna gli si mostrerà d'ora innanzi. « Tu riceverai la notizia che Amore in questo momento le porta un manto di umiltà » esclude che chi gli porta la notizia sia Amore stesso. Non Amore, non altri. Chi deve portargli la buona notizia è Guido, il suo amico Guido, che ha udito nel sogno il pianto sconsolato della sua anima e gliene è venuta pietà. Guido che si mette alla ricerca d'Amore ch'egli sa reduce dall'ambasciata a Monna Lagia e gliene farà sapere l'esito favorevole. Se non che Lapo si rallegra troppo presto. Certi ambasciatori troppo facili a infiammarsi sono pericolosi e noi vorremmo avvertire il Gianni a non fidarsene troppo. Non se ne fidava infatti Gianni Alfani, i cui amori colla « giovine di Pisa » furono anch'essi facilitati dall'intercessione e dalla gentile e compiacente complicità del Cavalcanti. Ma Gianni Alfani sapeva che di Guido c'era poco da fidarsene, giacché portava sempre con sé un « sacco di saette », colle quali, rubando l'arte ad Amore, saettava a destra e a sinistra i cuori delle belle donne.

E Monna Lagia, con tutta la sua civetteria, doveva esser davvero carina colla sua treccia d'oro, gli occhi neri e quel risolino incredulo,[1] che — come tutte le belle donne avvezze oramai a sentirsi lodare le loro bellezze sempre colla medesima canzone, — aveva quando i suoi ammiratori le facevan la corte come si faceva allora: « Iddio, dalle buona ventura! Quando ella è piacevole! Vedi com'ella è leggiadra! Vedi come giuliva, vedi come le rispondon membra, vedi cavelli amorosi, vedi occhi vaghi, vedi andatura onesta, vedi come fa i passi uguali, vedi come saluta vezzosamente, vedi ghirlanda stare, vedi cintura a punto, vedi peducci delicati, vedi come va in sulla persona, vedi man da baciare! Vedesti mai sì compiuta giovine[1]? ».

[1] Cfr. Lapo Gianni, canz. *Donna, se 'l prego*, v. 98: « E s'ella, sorridendo, non ti crede ».

IV.

Il sonetto di Guido: " Se vedi Amore, assai ti prego, Dante ".

1. Ambiente « cortese » nel quale si svolge la corrispondenza poetica fra Dante e Guido e rime che vi si riferiscono. — 2. Le « confessioni » di Lapo Gianni e ragioni per cui Dante e Guido lo trattano un po' dall'alto. — 3. Testo e interpretazione del sonetto. — 4. Chi è la donna che « rimerita » il Cavalcanti e a Lapo si mostra poco « avenante »? — 5. Valore puramente provvisorio della nostra ricostruzione.

Col sonetto di Guido: *Se vedi Amore, assai ti prego, Dante* incominciano da parte del Cavalcanti i dubbi sulla lealtà, la sincerità, la costanza nel servizio d'Amore di Lapo. Abbiamo già osservato nella lezione passata come in tutta questa corrispondenza (e nelle rime di Lapo Gianni, Gianni Alfani e Guido Orlandi) si faccia un gran parlare del servizio d'Amore, delle qualità dell'amante perfetto con frequenti accenni ad Andrea Cappellano (o a « Gualtieri » ch'è lo stesso) e al suo libro « De Amore » ch'era a quei tempi il codice dell'amore elegante e cortese. I giovani poeti, com'è della loro età, prendevano assai sul serio il codice delle maniere eleganti, e facevano a gara ad immaginare convegni eleganti, mondi fantastici, viaggi all'isola di Citera, nei quali quelle regole fossero perfettamente osservate, lagnandosi talvolta colle loro donne di non essere abbastanza raffinati nel loro servizio d'Amore e chiedendone loro perdono. È tutto un gruppo di rime di Dante, Guido Cavalcanti, Lapo Gianni, Gianni Alfani e Guido Orlandi che vanno studiate insieme e si riconnettono al *Roman de la Rose*, al *Fiore*, rifacimento italiano di esso, attribuito da alcuni a Dante, e a un *Trattato dell'arte di servire* in XXXV sonetti che par opera di diversi, ma al quale è certo che, almeno con un sonetto, collaborò Guido Cavalcanti.[2] A questo gruppo di

[1] Francesco da Barberino, *Del Reggimento e Costumi di donna*, a cura di Baudi di Vesme. Bologna, Romagnoli, pag. 172.

[2] Cfr. Achille Pellizzari, *Il così detto « Trattato della maniera di servire » di Guido Cavalcanti* in *Dal Duecento all'Ottocento*. Napoli, Perrella, 1914, pagine 22 segg.

rime appartengono oltre i sonetti della corrispondenza poetica fra Dante e Guido, anche p. es. il sonetto di Dante: *Sonar bracchetti e cacciatori aizzare* nel quale, dopo una movimentata descrizione di caccia idealmente sontuosa ed elegante che ricorda altre aspirazioni ad una società cortese e perfetta di Dante stesso (*Guido, i' vorrei*), Lapo Gianni (*Amor, eo chero mia donna 'n domino*) e Guido Orlandi (*A suon di trombe innanzi che di corno*); Dante si fa rimproverare di poca cortesia per aver mostrato di preferire, « una sí selvaggia dilettanza » alla compagnia ed alla « gaia sembianza » delle donne gentili. Lapo Gianni, dal canto suo, (e quasi a gara col sonetto di Dante: *Guido i' vorrei*) sogna Firenze trasformata in una città di sogni, vero regno d'Amore,

> l'Arno balsamo fino,
> le mura di Firenze inargentate,
> le rughe di cristallo lastricate,
> fortezze alte merlate,

ed altre belle e fantastiche cose; si lamenta colla sua donna di non essere abbastanza perfetto da meritare l'amore di lei, spera che per sua bontà non vorrà sdegnare « suo cor vile », prega Amore che « gli doni suo ingegno » sí ch'egli « non manchi per alcun difetto »; protesta, quasi per rispondere alle accuse degli amici Guido e Dante, di essere « scritto nel libro d'Amore ». Tutto cio mentre Gianni Alfani in un oscurissimo sonetto a Guido Cavalcanti cita solennemente, « Gualtieri » (Andrea Cappellano), un Durante rimaneggia nel *Fiore* il *Roman de la Rose* e tutti insieme probabilmente compongono quel *Trattato di servire* che è stato a torto attribuito al solo Cavalcanti. Di questo ambiente saturo di teorie cortesi e di eleganti dispute sul miglior modo di ben servire, bisogna tener conto nell'occuparsi della corrispondenza poetica fra Dante e Guido. Per ciò che riguarda il sonetto che ci proponiamo oggi d'esaminare, è curioso notare, che, se i suoi amici non mostravano d'aver una troppo buona opinione del servizio d'Amore di Lapo, Lapo stesso sembra ritenersi indegno di far parte della corte del Dio e par confessare di non sentirsi abbastanza raffinato e cortese. Pare infatti che Monna Lagia fin da principio avesse « disdegnato » l'amore di Lapo, che si lamenta della superbia colla quale lo tratta:

> Con sí fieri sembianti mi disdegna,
> che par che 'l mondo e me aggia a neiente,

e noi sappiamo che c'era stato bisogno dell' intercessione di Guido (accordata anche all'Alfani a proposito della « giovine da Pisa ») per piegarla verso l' innamorato poeta. Inoltre un verso della Ballata: « Del vostro viso angelico », in cui il Gianni si rallegra che lo « spirito vezzoso » di Monna Lagia, entrando nella sua mente, abbia finalmente deposto giú « l'aspetto signorile »; ci fa pensare che proprio questa « signorilità » fosse quella che dava soggezione al poeta, che sapeva di non possederla. Egli confessa infatti in un'altra Ballata (*Gentil donna cortese*) che

> Avanti a *lei* sempre *fu* pauroso,
> sí *gli* cerchiava la temenza il core.

Monna Lagia appare infatti a Lapo Gianni ben diversa dalle dolci, umili, angelicate madonne dello « stil novo ». Per quanto le poesie di cui trattiamo appartengano a un periodo molto giovanile dei tre poeti, quando lo « stil novo » non era ancora decisamente formato e conservava le traccie della scuola siciliana e di transizione, la cosa non può non farci impressione. Amore stesso, quando le è davanti, le parla sommesso, temendo di non farla adirare, ed il poeta la descrive quale

> donna di gran valentia
> che, per sua cortesia,
> vuole suo servo sí guidardonare.

Anche quando, come nella Ballata: « Dolce è 'l pensier che mi notrica il core », è descritta come « angela che par di ciel venuta », ha sempre della inflessibile e fredda madonna provenzale e siciliana, onde il poeta esce in frasi come p. es.

> Ella mi fe' tanto di cortesia
> che non sdegnò mio soave parlare;
>
> .... voglio Amor dolce ringraziare
> che mi fe' degno di cotanto onore,

che sembrano alludere a una differenza di casta intercedente fra lui e la sua donna « di gran valore », di cui egli non può ritenersi che il « servidore ». Frasi tutte che ricordano la lirica provenzale e siciliana. Il poeta ha sempre paura di vederla adirata e raccomanda ad Amore o alle sue poesie di non osare parlarle se la vedessero adirata:

> Se tu la vedi nel su' viso accesa,
> non dicer motto se fusse adirata,
> ma, quando la vedrai umiliata,
> parla soave senz'alcun timore.

Movi ballata senza far sentore,
e prenderai l'amoroso cammino:
quando se' giunta, parla a capo chino:
non mi donar di gelosia errore.

Da un'altra Ballata (*Ballata, poi che ti compuose Amore*) parrebbe che Monna Lagia parlasse anche qualche volta « villanamente », quando era adirata col poeta:

Allor conoscerai umilitate
negli atti suoi, *se non parla villana,*

il che val quanto dire che Monna Lagia è il ritratto stesso dell' umiltà, quando.... « non parla villana », il che pur gli accade e il povero poeta lo sa per prova! Il povero poeta, che sa di non poter competere con lei (e neppure con Dante e con Guido!) di cortesia di modi, ma che, — sia detto a suo onore — ci appar nel suo canzoniere ben piú gentile di cuore e di Monna Lagia e di Dante e di Guido! Egli intanto non « parla mai villano » come Monna Lagia, né fa insinuazioni come Guido, né si scaglia contro gli amici caduti in disgrazia della loro donna, come fa Dante. Qualche lieve accenno impersonale alla « gente selvaggia », che ha tentato metter male fra lui e la sua donna, un'allusione al libro d'Amore, nel quale dichiara di essere scritto, quasi a confutar le parole di Guido:

Tu sai che nella corte là 've regna
non vi può servir om che sia vile
a donna che là dentro sia renduta,

ed è tutto quanto nel canzoniere del Gianni troviamo di risposta alle accuse di Guido e di Dante. Lapo è modesto, Lapo sa di non conoscere e di non praticare a perfezione il codice dei modi cortesi, ma sa anche di aver gentile il cuore, sa anche che non tutti quelli che conoscono a menadito il codice d'Amore hanno un cuor gentile come il suo, sa forse che la gentilezza delle azioni è da preferire a quella delle parole e degl' inchini. Sa tutto questo, ma non lo dice, e solo il colorito malinconico, rassegnato, umile, dimesso delle sue poesie lo dice alla mente ed al cuore dell' uomo abituato per lunga conoscenza a sorprendere i segreti di questi antichi poeti, che paion tanto freddi e impersonali a chi non li conosce e non li ama. Egli no, non si crede degno d'entrar nella corte d'Amore, e forse appunto perciò fa sí che noi ne lo crediamo piú degno ch'altri mai. Egli è umile, protesta ch' è « senza colpa », ma confessa di durar pena a restar « fermo a sua amanza » quando la donna sua non lo incoraggia; confessa d'essere ancora troppo « uomo » e troppo poco « cavaliere » per ridurre la sua passione a regole di fredda cortesia; confessa di non esser « degno di ricordare » la nobilità e il « conoscimento » di Amore, e chiede persino perdono di osare di farne le lodi:

però chiero perdon, se fallimento
fosse di me, vogliendoti laudare.

Forse il solo fatto ch'egli osi imbrancarsi fra gli eleganti servi d'Amore e tessere anche lui le lodi del Dio elegante e cortese, costituisce per lui una colpa; si vede « tenuto a vile », ma aspetta di esser nobilitato dall'amore di quella,

per cui si fe' gentil l'anima *sua,*
poi che sposata la congiunse Amore;

e la sola volta ch'egli si sente « sí alteramente sormontato » e « sublimato » a tal punto, che ritiene di non poter esser piú veduto da quelli che sono rimasti su questa terra; ciò avviene perché la sua donna lo ha salutato « bonariamente », com'egli dice con vocabolo provenzale. Nel suo canzoniere queste confessioni pericolose sono un po' troppe, perché, a un certo punto, i suoi amici (e rivali nell'aspirare alle grazie di Monna Lagia) non se ne servano per invilirlo davanti agli occhi della bella donna. Sí Guido che Dante appartenevano a famiglie nobili, e, per quanto a Firenze si vivesse allora in piena democrazia, si sa che i nobili difficilmente si rassegnano a creder gli altri formati dalla medesima pasta loro, ed anche quando voglion mostrarsi condiscendenti, anche quando, occupandosi di letteratura o d'arte, son costretti a scender dal loro piedistallo ed accordare la loro stima e la loro famigliarità ad artisti plebei, raramente lo fanno senza lasciar intravvedere la distanza che corre fra essi e loro, e la degnazione ch'essi fanno di trattarli alla pari. Orbene noi non sappiamo troppo della vita e degli antenati di Lapo, giacché l'opinione ch'egli fosse figliuolo « quondam Giannis Ricevuti de Florentia » il quale fu « iudex ordinarius publicusque notarius », non è dimostrata ancora come del tutto attendibile. Ad ogni modo, anche ammettendo che anch'egli fosse « notaio » e figlio di « giudice ordinario », il titolo che gli competeva era quello di « sere » e non di « mes-

sere» riservato ai cavalieri ed ai «magni iudices», ai quali sembra che piú tardi fosse stato esteso. Ad ogni modo fra la nobiltà ereditaria nelle famiglie di Dante e del Cavalcanti e quella derivante dalla carica occupata da Lapo Gianni e da suo padre, c'era qualche differenza, e questa differenza i due amici nobili pare la facessero spesso sentire all'amico non nobile, [1] il quale, dal canto suo, se ne mostra perfettamente cosciente, e se ne lagna. Fra i desideri p. es. che esprime nel sonetto doppio: «Amore, eo chero», c'è anche quello di posseder

servaggi de barone,

il che mi par significativo, beninteso qualora si metta in relazione colle confessioni di Lapo e le accuse di Guido e di Dante. Le quali cominciano appunto col sonetto, del quale sarà ora di dare il testo:

Se vedi Amore, assai ti priego, Dante,
in parte là 've Lapo sia presente,
che non ti gravi di por sí la mente,
che mi riscrivi s' e' lo chiama amante;
e se la donna li sembra avenante,
che si le mostra vinto fortemente,
chè molte fiate cosí fatta gente
suol per gravezza d'amor far sembiante.
Tu sai che nella corte là 've regna
non vi può servir om che sia vile
a donna che là entro sia renduta.
Se la soffrenza lo servante aiuta,
poi di legger cognoscer nostro stile,
lo quale porta di mercede insegna.

Frasi oscure in questo sonetto non ne mancano, e neppure circomlocuzioni punto chiare ne' loro particolari sintattici; ma insomma il senso è chiaro: «Caro Dante, ho bisogno da «te di un favore, e cioè che, nel caso che tu «vedessi in questi giorni Amore, e fosse anche «Lapo presente a questa intervista, (giacché «non sarebbe cortese di parlargli di cose che «riguardano il nostro amico senza ch' egli fosse «presente alla vostra conversazione, ed a me «piace parlar chiaro, in faccia, e non ho l'abi- «tudine di sparlare degli amici alle spalle); se «dunque hai occasione di vedere Amore dove «anche Lapo sia presente, io vorrei che mi fa- «cessi il favore di domandargli, (e non ti di- «spiaccia di prenderti l' incomodo di farmene «sapere il responso con un tuo sonetto di ri- «sposta al mio), s'egli («Amore») lo ritiene o «no fino amante, e se la donna dalla quale «egli si mostra cosí profondamente vinto («as- «soggettato»), gli sembra («a lui, Amore») «benevola verso di lui («Lapo»), giacché molte «volte si dà il caso che questa razza di gente «(«cui appartiene il nostro Lapo»), faccia finta «di essere innamorata senza esserlo in realtà, «ma unicamente per partito preso. Tu sai bene «che nella corte dove regna il nostro Signore «(«il Dio d'Amore») non possono entrare uo- «mini che siano vili («si comportino male, ap- «paiono indegni di.... ») agli occhi di una donna «che sia rinchiusa («sia ritirata») là dentro «(«nella corte d'Amore considerata qui come «una specie di monastero (!) il cui abate (!) fosse «Amore in persona») [1]. Se poi poi tu (e Lapo)

[1] La differenza di condizione sociale fra Lapo e i suoi amici è stata intravvista da Giulio Salvadori, *Sulla vita giovanile di Dante,* Roma, Soc. Edit. Dante Alighieri, 1906 pag. 44, che, senza insistervi, parla di Lapo come di «giovine popolano» ed, a proposito del Cavalcanti, fa notare come a lui «gran si- «gnore e probabilmente familiare di Monna Vanna, «dovesse riuscir facile far da intermediario fra la «donna, la quale pare che già dai due poeti fosse «tenuta nel numero delle gentili, e il nuovo adepto». Interessanti sono le osservazioni del Salvadori a proposito della Corte d'Amore raccolta a Firenze attorno alla persona di Guido Cavalcanti: «Questo giovine «gentile, solitario e sdegnoso, si vantava spesso e «volentieri «servo d'Amore»; pretendeva quasi es- «ser solo, o in compagnia di pochissimi, ed avere con «esso («Amore») familiarità: egli, come il suo fami- «liare Lapo Gianni gli diceva, «era solo colui che «vedeva Amore» e forse pensava d'avere da questo «sovrano invisibile pieni poteri e il poter disporre «a suo arbitro delle cose di lui. E, come si dilet- «tava di far scuola di cortesia, cosí non disdegnava «di far da intermediario tra le donne a lui familiari «e i giovani poeti che venivano a lui; e con questo «fa intendere come l'aristocrazia da lui sognata po- «tesse scoprirsi per volgarità, e quella Corte d'Amore, «della quale s'era fatto maestro potesse facilmente «diventare scuola di corruzione. Ma questo era il «tempo del sogno: vivere in mezzo agli uomini come «stranieri, corrisposti dalle donne amate, in un «mondo incantato, è il sogno del sonetto di Dante, «*Guido, vorrei che tu e Lapo ed io*, bellissimo senza «dubbio, ma di adolescente, non d'uomo». *Op. cit.*, pag. 45. Si cfr. ora il citato articolo di M. Barbi, *Guido Cavalcanti e Dante di fronte al partito* in *Studi Danteschi*, I (1920), pagg. 201 sgg. col quale son dolente di non poter concordare in tutto e per tutto.

[1] Su simili strani «Monasteri d'Amore» e di.... Cuccagna, che preludiano alla famosa «Badia di Thélème» del Rabelais, cfr. la bella conferenza, di Fr. Novati. *Vita e poesia di corte nel Dugento* in *Arte, Scienza, e Fede di tempi di Dante.* Milano, Hoepli, 1901, Note 4, 5, 6.

« volete convincervi se è vero o no che il saper « soffrire (« perseverare ») aiuta chi s'è posto « al servigio d'una donna, potete facilmente « farlo, guardando il modo (fiducioso e allegro), « col quale mi comporto, il qual modo (« il qual « tenore di vita ») mostra chiaramente, che sono « ricambiato dall'amore (« che sono guiderdo-« nato », « ristorato » dalla donna mia) di co-« lei che amo ».

A differenza di Lapo, a quanto pare! Di Lapo che non sa « soffrire », che non sa « essere costante », che « si perde facilmente d'animo ». A lui, Guido, la donna si mostra « avenante », a Lapo, no. Di chi la colpa? Di Lapo senza dubbio, che non sa servire! Ma chi è la donna che fa sí che il Cavalcanti e il suo « stile » (« tenor di vita », non solamente « modo di scrivere ») portino « insegna di mercede? » Non c'è il caso che sia la medesima donna, che Guido dubita si mostri poco « avenante » a Lapo? E che interesse avrebbe il Cavalcanti a saper la risposta ch'egli rivolge ad Amore per mezzo di Dante, se cioè Lapo è ritenuto o no dal Dio come un vero amante e se la donna lo corrisponde, nel caso che la donna della cui corrispondenza si vanta non fosse la medesima ch'egli dubita (ed ha certo le sue buone ragioni di dubitare!) che corrisponda a Lapo? E come si spiegherebbe l'accenno alla sua « soffrenza » rimeritata, qualora non fosse la medesima donna che rimerita lui che sa soffrire, e non Lapo ch'è incostante e fa solamente « sembiante d'amore? » A me pare che qui il Cavalcanti voglia mostrarsi dubbioso sulla sincerità dell'amore di Lapo, per sentirsi piú libero di fronte a Monna Lagia. L'ama o non l'ama il Gianni? Ed anche ammesso che l'ami, la donna gli si mostra « avenante »? Domandane, te ne prego, Amore, perché, sí nell'un caso nell'altro, sarei nel mio diritto di sostituirlo presso Monna Lagia, che son certo ricambierebbe un servitore ben piú fino e sincero dell'incostante Lapo. Ricambierebbe? Ma ricambia. Non ne sei sicuro? Guarda dunque come sono allegro e fiducioso e ti convincerai che sono felice, che ho ottenuto quello che desideravo. Monna Lagia che non si mostra avenante verso Lapo si mostra piú che avenante verso me. Ciò di cui ti prego di domandare Amore, io per conto mio lo so già; ma voglio che la sentenza sia pronunziata dal Dio. Cosí Lapo non potrà lagnarsi di nulla, all'infuori che di sé stesso, della sua falsità e della sua incostanza! » Ecco ciò che a me pare voglia dire questo sonetto volutamente ambiguo, ma che a Dante dové riuscire chiarissimo. La nostra spiegazione è, senza dubbio, tutt'altro che definitiva, ma è una spiegazione desunta dai pochi elementi che abbiamo a nostra disposizione e dall'esame minuto e onesto del sonetto, messo in relazione con tutte le rime di Dante, Guido e Lapo, che posson valere a lumeggiarlo. Nella sua edizione delle *Rime di Lapo Gianni e Gianni Alfani* (Lanciano, Carabba, 1912, N. 25 della Collezione: *Scrittori Nostri*), il Lamma si duole che queste poesie, le quali « furono certo ben comprese dagl'intimi «*fedeli d'Amore* amici dell'uno e dell'altro poeta », facciano a noi tardi nepoti (come del resto dovettero fare anche ai contemporanei non a parte del segreto che racchiudevano) l'effetto di composizioni in cui spesso « la lingua è l'espressione d'un gergo [1], che ci « duole di non saper decifrare per penetrare piú « a dentro la vita intimamente vissuta di que-« sti poeti ideali, che, uomini veri del loro « tempo, davano spesso un tuffo nella vita reale, « tutta umana nelle sue espressioni del senso ».

Ebbene, noi abbiamo con sottile lavoro e paziente industria cercato squarciare, almeno in parte, il velo che le avvolge, ed abbiamo fatto rivivere, per quanto è stato nelle nostre forze, un po' di « quella vita intimamente vissuta » di Dante, di Guido e di Lapo. Abbiamo scavato il piú profondamente che abbiamo potuto in questo terreno infido delle relazioni d'amicizia fra i giovani poeti fiorentini contemporanei di Dante, abbiamo estratto pochi ma interessanti materiali, coll'aiuto dei quali abbiamo tentato ricostruir quell'ambiente di amori e di cortesie. Sarà negato a noi quanto è permesso agli archeologi, e cioè di ricostruire con pochi sparsi elementi il tutto, di cui facevan parte in origine? La nostra ricostruzione non sarà certo definitiva (come definitive non sono neppure le civiltà ricostruite dagli archeologi con pochi cocci di vasi antichi), ma potrà ser-

[1] Si confronti per es. quanto si dice nel *Fiore* a proposito dei mezzi ai quali si ricorreva per « celare » l'amore, e si vedrà quanto cauti occorra procedere nell'interpretazione di queste rime:

Ma nella lettera non mettere nome:
di lei dirai « colui », di te « colei »:
cosí convien cambiar le pere a pome.
(son. LIX).

vire di punto di partenza per una nuova ricostruzione, che abbia maggiore apparenza di verità, ed alla quale avremo la non piccola soddisfazione di aver cosí anche noi collaborato.

V.

Il sonetto di Dante: " Amore e Monna Lagia e Guido ed io „.

1. Sua attribuzione a Dante piuttosto che al Cavalcanti. — 2. Testo e interpretazione. — 3. Cosa significhi la rivolta dei fedeli d'Amore contro il loro Signore. — 4. Il sonetto che chiude questa corrispondenza in rima chiude anche un periodo della poesia italiana: quello cortigiano d'ispirazione franco-provenzale. — 6. Alla « Corte d'Amore » della corrispondenza poetica fra Dante e Guido succede la chiesetta francescana della *Vita Nuova*.

Il sonetto di cui ci occuperemo in quest' ultima lezione è il piú difficile, il piú oscuro, il meno certo dell'intera corrispondenza. Fu attribuito lungo tempo al Cavalcanti, e neppur oggi è certo che appartenga a Dante. A Guido Cavalcanti non può a mio vedere attribuirsi. Chi sarebbe in questo caso l'altro Guido, di cui in esso si parla? Guido Orlandi, si risponde. Ma Guido « tout court », Guido per antonomasia, non può essere che il Cavalcanti, il « maximus Guido » del *De Vulgari Eloquentia* di Dante. E poi l'Orlandi non era in buone relazioni né col Cavalcanti né con Dante, né faceva parte della « corte d'Amore » raccolta intorno al Cavalcanti. Guido Orlandi era piú vecchio e del Cavalcanti, e di Dante e di Lapo. Era un carattere stizzoso, irascibile, sempre pronto a criticare e a contraddire. È un pedante che accusa il Cavalcanti di avere in un suo suo sonetto « fatto piangere Amore », mentre si sa che Amore è un sentimento, o al piú un'astrazione, che non può piangere, per la semplice ragione che non ha occhi. Quanto a Dante poi, lo tratta anche con minor riguardo. « Dal suo sonetto a rime difficili » — dice a questo proposito lo Zingarelli, — « s'intende a pena che si tratta « d'una disputa letteraria, ma è chiaro che egli « guarda dall'alto e gli fa da maestro, e l'am« monisce di lasciar stare l'orgoglio e a guardar « bene dove va a parare » (pag. 103). Oramai tutti gli studiosi piú seri di Dante (e fra essi il Barbi, che, per ciò che riguarda il *Canzoniere*, è il piú autorevole di tutti), attribuiscono il sonetto a Dante. Che poi anche questo sonetto faccia parte della corrispondenza della quale ci occupiamo, a noi par evidente. I personaggi sono gli stessi: Guido Cavalcanti, Dante, Monna Lagia e quindi anche Lapo Gianni, che a noi par sia da identicare col « ser costui ». Si tratta sempre della medesima brigata, che Dante ci mostra nel vascello incantato; si tratta sempre della medesima corte d'Amore raccolta attorno a Guido Cavalcanti. La persona piú importante di questa corte par sia proprio Monna Lagia, ed è la persona piú importante appunto perché rappresenta un po' la pietra dello scandalo, la donna a proposito della quale si discutono i piú eleganti problemi della teorica dell'amore, la donna per cui l'amicizia fra i tre poeti s'intiepidisce e finalmente si rompe. Io comincio a dubitare che questa donna giovanissima, biondissima, piena di baldanza, non sia la medesima persona che Lisetta e che per colpa sua non solo Lapo, ma poi anche Dante, si allontanino dal Cavalcanti. Il nome stesso corrisponde. Lagia è lo stesso che Alagia (pr. « Alazaïs ») ed Alagia è qualcosa di molto simile ad « Alisa, Alisetta, Lisetta ». Ma lasciamo andare. Ciò che importa è che nel sonetto in questione i personaggi sono i medesimi, si discute ancora sul « servizio d'amore » del « servente » di Monna Lagia, si ringrazia Amore di aver allontanati i poeti e le loro donne dalla compagnia indegna di un non abbastanza fino, leale, cortese seguace del Dio. Siamo in piena « corte d'Amore », in piena discussione di teoriche amorose, e il sonetto non può quindi non appartenere alla corrispondenza in rima di cui ci occupiamo. Male ha fatto dunque il Della Torre, nella sua recente edizione del *Canzoniere* (in *Tutte le opere di Dante Alighieri*. Firenze, Barbéra, 1919), a staccarlo dagli altri sonetti compagni. [1]

Ma che cosa dice il sonetto? Ecco:

Amore e Monna Lagia e Guido ed io
possiamo ringraziare un ser costui,
che n' ha partiti, sapete da cui?
nol vo' contar, per averlo in oblio.
Poi questi tre piú non v' hanno disio,
ch' eran serventi in tal guisa di lui,
che veramente piú di lor non fui,
immaginando ch' elli fussi iddio;
sia ringraziato Amor che se n' accorse
primieramente; poi la donna saggia,
che 'n quello punto li ritolse il core;

[1] Si ricordi che queste pagine sono state scritte il 1923 quando non si aveva ancora l'edizione critica del Barbi.

e Guido ancor, che n' è del tutto fore,
ed io, ancor che 'n sua vertude caggia:
se poi mi piacque nol si crede forse.

[Amore (*Bice*) e Monna Lagia e Guido (*Cavalcanti*) ed io (*Dante Alighieri*) possiamo ringraziare un tal dei tali (*Lapo Gianni*) che (*col suo modo di agire sleale, di cui Amore non solo non l'ha punito, ma l'ha rimeritato concedendogli l'amore di un'altra donna*) ci ha allontanati, sapete da chi? non lo voglio dire perché voglio dimenticarlo (*per non fargli l'onore di nominarlo*). Ora, visto e considerato che questi tre (*Bice, Monna Lagia e Guido Cavalcanti*) i quali, credendolo un Dio, sono stati fino ad oggi tanto fedeli servitori di lui (*Amore*) che io in verità non posso dire di essere stato nulla piú di loro; visto che questi due non han piú desiderio (*non mettono piú in lui la loro intendenza*) sia ringraziata Monna Bice che fu la prima ad accorgersene e poi Monna Lagia, che, da quella saggia donna ch' ella è, gli ritolse il suo cuore, ed anche Guido che oramai è del tutto libero da ogni ossequio verso di lui (*Amore*) ed io stesso, con tutto che seguito a ritenere che sia davvero un dio. Può essere che io, dopo, abbia seguitato a onorarlo, ma è cosa incredibile, (*tanto egli si è portato male e tanto io son solidale co' miei amici*)]. [1]

Il sonetto è, com'ho detto, oscurissimo e l'oscurità proviene dal non sapere chi sia il « ser costui », chi la persona dalla quale Dante, Guido e Monna Lagia « sono stati partiti » (divisi, allontanati) e se « Amore » sia in questo sonetto il « Dio d'Amore » o non piuttosto il « senhal » di Beatrice. Una interpretazione del sonetto è stata data dal Bartoli nel IV volume della sua *Storia della Letteratura Italiana,* ma, a parte ch' egli lo ritiene appartenente a Guido e che ciò naturalmente lo tira fuor di strada; la sua interpretazione è molto difettosa e talora perfino ingenua. Per es.: egli interpreta: « no 'l vo' contar per averlo in oblio » come « non lo voglio dire perché l'ho dimenticato! » Ed allora, grazie tante che non lo « vuol dire! » Non lo vuol dire, perché non può! Secondo l' interpretazione del Bartoli, il verso non ha senso. Il fatto sta che Dante non dice di « averlo dimenticato », ma di « volerlo dimenticare »: — « Non lo voglio dire, perché voglio dimenticarlo» — Ecco tutto, e non ci voleva nemmeno molto a capirlo! Ma non incrudeliamo contro il povero Bartoli, che era un gran conoscitore di testi antichi, e che, se talvolta sbaglia, sbaglia perché « sol chi non fa, non falla » e procediamo oltre. A me pare che la seconda quartina parli chiaro e che la persona, dalla quale Monna Lagia o i due poeti sono stati allontanati, non possa essere che il « Dio d'Amore » e, per conseguenza, Amore rappresenti nel primo verso

[1] L' Ercole *(Guido Cavalcanti e le sue rime.* Livorno, Vigo, 1883, p. 97-99), traviato anche lui dall'aver attribuito il sonetto al Cavalcanti, e dall'aver creduto in causa Guido Orlandi, interpreta: « Il poeta « e Guido (Orlandi) s' erano invaghiti di una donna « che è inutile cercar chi fosse, se il poeta stesso ce « la vuol nascondere dal momento che nessuno pensa « piú a lei; capita un « ser costui », il quale è pure « attratto dalle bellezze di quella donna e riesce a « toglierla agli altri. Ora ecco perché il poeta, ch' è « guarito di quell'amore, può dire che tanto Amore « (cioè Giovanna la vera donna del poeta, da cui « esso s' era momentaneamente staccato per l'altra) « che Lagia e l'Orlandi e lui stesso dovevano rin« graziare il « ser costui »: perché era stato causa « che essi ritornassero al primo amore. Cosí il poeta « mette insieme le due amanti vere (Giovanna e Lagia) « da una parte, e dall'altra gl' innamorati che s'erano « smarriti. E nelle due terzine allarga il ringrazia« mento a tutti per la parte che ciascuno ha avuta « nel fatto, adducendo per ciascuno la ragione del « ringraziamento. E primo sia ringraziato Amore « (Giovanna), perché fu prima ad accorgersi, che i « due poeti avevano rivolto i loro sguardi alla bella « incognita, colle quali parole Guido accenna alla « premura amorosa e al gentile ufficio di lei per « l'amica, nell'avvisarla che anche l'altro, l'Orlandi, « era caduto nel fascino della donna, cooperando cosí « a farnelo staccare: poi la « donna saggia » (l' in« cognita) perché ha saputo pigliarsi allora il cuore « di « ser costui » (!!); in terzo luogo Guido (Or« landi) che anch' egli ha saputo uscirne; da ultimo « il poeta stesso che spera (!) di poter cosí tornare (!) « anch'egli sulla buona via. La causa di tutto ciò « era stato il « ser costui », che aveva allontanati « gli altri dagli effetti delle pericolose lusinghe del« l' incognita, innamorandosene egli stesso (!); a lui « quindi si deve il ringraziamento principale a nome « di tutti, che il poeta gli porge nei primi due versi; « gli altri poi, avendo ciascuno fatto qualcosa o spe« rando di farne, meritavano tutti una parola di rin« graziamento e di congratulazione per il felice esito. « Da ultimo poi il poeta, scherzando, dice che gli « altri non crederanno che egli debba esserne tanto « contento. Secondo questa interpretazione, l'Orlandi « (o un altro che avea pur nome Guido), e non il « Cavalcanti, sarebbe il « servitore di Monna Lagia ».

Seguendo un aureo consiglio del Barbi *(I nostri propositi* in *Studii danteschi,* I (1920), p. 15), che raccomanda di scrivere a proposito di Dante « note « rapide, ove il fatto nuovo, l'osservazione nuova « sia messa in rilievo, senza ritessere storie vane di « questioni agitate nel passato, senza confutare opi« nioni che la nuova prova mostri da per sé inso« stenibili »; non istaremo qui a confutare l' interpretazione dell'Ercole, che riposa su basi cosí poco sicure, e che sarebbe persino ingeneroso di attaccare.

del sonetto il « senhal » di Bice non ancora divenuta Beatrice. Di chi, se non di Amore si potrebbe dire che « questi tre piú non v' hanno disio? » Di chi se non di Amore si potrebbe dire che, non sapendo bene chi si fosse (quanto — cioè — traditore e cattivo), i tre lo avevano servito con tanta lealtà, che certo Dante non può vantarsi di aver fatto di piú? Di chi se non di Amore si potrebbe dire che i suoi fedeli l'avevano servito « quasi fosse un Dio »? Per me è chiaro. Qui non può alludersi che al Dio d'Amore. E allora? Si tratta di una ribellione dei vassalli al loro Signore? A me par proprio di sí. E penso ad alcuni versi del *Fiore*, che tratta in fondo del medesimo argomento, del *Fiore* che, insieme col *Trattato di servire*, bisogna secondo me tener presente nello studiar questa corrispondenza. Nel *Fiore* dunque troviamo una intera sezione, in cui l'Amante, disperato dei tormenti che con inaudita crudeltà gli appresta Amore, dà per qualche tempo retta alle consolazioni della « Ragione ». In questi sonetti è ripresa l'immagine della « fortuna » e del « tempo rio », ma questa volta il poeta ne è seriamente impedito, né c' è barca fatata che lo tiri a salvamento:

> Allor tornò da me, che lungi m' era
> Ragion la bella e disse:
> . . . .
> « Tu mi proposi che tu se' giurato
> a questo Dio che t' ha condotto a tale
> ch'ogni vivanda mangi senza sale
> sí fortemente t' ha disavorato.
> « E sì si fa chiamar il Dio d'Amore,
> ma chi cosí l'appella fa gran torto,
> ché su' sornome dritto si è Dolore ».
> Or ti parti da lui, o tu se' morto,
> né nol tener giamma' piú a signore,
> e prendi il buon consiglio ch' io t'apporto ».
> (*son. XXXV*).

Nel *Fiore* naturalmente, l'Amante dà solo per poco ascolto alla Ragione, e risponde:

> Ragion, tu sí mi vuo' trar d'amare
> e di' che questo mi' signor è reo
> *e che non fu d'amor unquanche deo*,
> ma di dolor secondo il tuo parlare.
> Da lui partir non credo ma' pensare;
> né tal consiglio non vo' creder eo,
> ched' egli è mi' signor ed i' son seo
> fedel: sì è follia di ciò parlare.

E si capisce. Nel *Fiore* è follia parlare ad un servo d'Amore di ribellione al Dio; ma nel sonetto di Dante la ribellione a me par chiara.

Resta a vedere se vada interpretata come un artifizio polemico per far ricadere sul « ser costui » lo spregio in cui cade il Dio per causa sua, o se il poeta parli sul serio e il sonetto che abbiamo innanzi sia documento di una specie di sazietà di quel servizio d'amore, elegante sì e raffinato, ma fittizio certo e artifizioso, del quale i poeti amici cominciavano a sentir tutta la inanità; un indizio dell' ideale muliebre del « dolce stil nuovo », che prendeva già il sopravvento su quello provenzale, della donna-angelo che già caccia di nido la sua rivale. E in questo caso il trovare in questa poesia « monna Bice » (e sia pure sotto il « senhal » di Amore e non ancora divenuta la « Beatrice beata » della Vita Nuova), sarebbe significativo, giacché, con l' ultimo sonetto della corrispondenza fra Dante e il Cavalcanti, si scioglierebbe anche quella corte d'Amore, che la prima volta abbiamo visto raccolta a bordo del vascello incantato. Io sono per questa seconda ipotesi Oramai lo « stil nuovo » batteva alle porte del Castello d'Amore. Alle gioconde riunioni dei fedeli del Dio e delle lor donne gentili, fra i rosai e i mandorli in fiore dei dolci prati fiorentini, alle danze primaverilmente procaci delle fanciulle coronate di violette e di giunchiglie, succedono le litanie e i gravi canti di chiesa nelle chiesette francescane dedicate al culto di Maria; nelle chiesette francescane, dove, fra le nuvolette bianche dell' incenso che s' elevano al cielo e sembran portar con loro le preghiere dei devoti, gli occhi di Dante vedranno Beatrice trasformata a poco a poco in un'angeletta reclamata dai santi, e sollevantesi anch' essa coi cantici e le nuvole dell' incenso alle luminose lontananze del Paradiso. Alla « Corte d'Amore » della corrispondenza poetica fra Dante e Guido, succederà la chiesetta francescana della *Vita Nuova;* alle donne dal florido viso « colorato in grana » che regalano ai loro amanti le ghirlandette, su cui i poeti vedono volare gli angiolelli d'amore, succederanno le soavi e pallide madonne dello « stil novo » dal viso color di perla, dal saluto cortese pieno di beatudine, dagli occhi che « menano in dritta parte volti »; al sibilar delle saette d'oro del piccolo Dio pagano, trasformato dalla fantasia medievale dei trovatori di Provenza in Signore feudale co' suoi baroni e la sua corte, succederà il balenar misterioso della falce della Morte, che trasforma in angeli le creature terrene amate

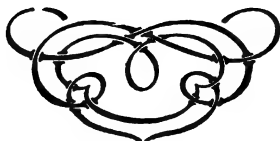
dai poeti; alle dispute eleganti sul « joi » e la « sofrenza », quelle mistiche sull'amor terreno simbolo del divino; alle citazioni di Ovidio e di Andrea Cappellano, i simboli mistici di « Primavera » precorritrice di Beatrice e di Beatrice donna di bontà, miracolo novo, riflesso terreno della bellezza angelica. Allo stesso modo, le donne che i poeti hanno finora amate terrenamente, nella loro bellezza corporea, nella loro civetteria terrena, nella loro giovinezza fiorente, si trasformeranno in apparizioni soprannaturali che metton paura nel cuore degl' innamorati, e lo stesso Guido Cavalcanti che aveva fatto le lodi di una di esse, incominciando un suo sonetto:

> Avete in voi li fiori e la verzura,

canterà ora, pieno di religioso soprannaturale spavento:

> Chi è costei che vien, che ognun la mira
> e fa di chiarità l'aer tremare?

Il « dolce stil novo » batte furiosamente alle porte del « castello d'Amore » e la corrispondenza poetica fra Dante e Guido par nel suo ultimo sonetto segnar la fine della poesia cortese d'ispirazione francese e provenzale, con lo sciogliersi per sempre di quella corte d'Amore, che, al principio delle nostre lezioni, abbiamo vista raccolta intorno alla persona cavalleresca e mondana di Messer Guido Cavalcanti.

RAMIRO ORTIZ.

L'ICONOCLASTIA E L'APOLOGIA DANTESCA NEL SETTECENTO

(Gli opposti pregiudizi del Bettinelli e del Gozzi)

Il rappresentante piú tipico di codesta iconoclastia oltre i minori G. Andrès e Fr. Milizia è, com'è noto, l'abate Saverio Bettinelli. Egli è infatti colui che meglio incarna i gusti, l'educazione del suo tempo, come il Marini il secentismo e Voltaire la Francia dell'illuminismo. La leggerezza, il filosofismo saccente, la boria e lo spirito audacemente antitradizionalista e ribelle, pur senza chiara coscienza di nuovi ideali e forza creatrice, tutta l'anima insomma del settecento ferve nello spirito dell'acuto gesuita in una maniera tanto piú tipica quanto piú è sincera e senza scrupoli.

Il corso della nostra letteratura dal trecento e dal cinquecento in poi, salvo poche individualità emergenti, si era dispiegata '*intorno al pernio dell'imitazione*'; era naturale perciò che in ogni tempo ci fossero tentativi di ribellione, anche se allo spirito di indipendenza non corrispondeva altrettanta potenza creatrice.

Nel secento, il Tassoni contro il petrarchismo; nel settecento, il Bettinelli contro il Petrarca e Dante insieme.

Ma come il Tassoni era il rappresentante di una tendenza sorta già nel cinquecento contro l'accademismo convenzionale, cosí il Bettinelli è il portavoce di quanti, pur non avendo forza e genio originale, si sentivan sopraffatti dal morto peso della tradizione.

L'antipetrarchismo e l'antidantismo adunque è antico quanto il rispettivo culto di Dante e del Petrarca. E come, tra tanti, il Settano protestava contro gli esumatori dei *cariosa vocabula* dalle bolgie dantesche, e l'Algarotti contro il *grammatico faggiol* ch'ha sempre allato (Dante e Petrarca), il Bettinelli intraprende una sistematica e violenta campagna contro ciò che di morto e caduco era nella nostra tradizione. Tale la causa della critica bettinelliana, la quale poi mancando di giusti criteri e di senso d'arte, incapace a distinguere modelli e imitatori, doveva degenerare in una irriverente iconoclastia. Dico cioè che gli accenni a Dante del Bettinelli, diversi e contradditori come vedremo, mostran piú che una personale avversione a Dante e al Petrarca, una giustificata e giustificabile reazione contro l'abuso di una imitazione pedestre e servile e un bisogno di un rinnovamento e di libertà, tutt'altro che spregevole. Cosí il Tassoni protestava la sua devozione al Petrarca e derideva i petrarchisti. Discordi e di diverso volere sono i giudizi del Bettinelli. In un sonetto infatti al cardinale Valente Gonzaga per il restaurato sepolcro di Dante, parla di *Omero toscano* e conclude con notevole senso di nazionalità, nel suo notorio servilismo politico:

> « Contro il gallo e german genio profano
> *Eterna fede al buon Petrarca e a Dante* ».

Analogamente, vecchio di ottantadue anni, nel 1799, in una dissertazione che parrebbe o dovrebbe esprimere la opinione definitiva, parla della *Commedia* come della '*nostra Iliade unita all'Odissea*' e ammira la grande anima, il sommo ingegno, e la vasta scienza del '*grande uomo*' benché '*non grande poeta*'.

Espressioni tutte che se non mostran una senile ritrattazione (in quanto riprendono tradizionali frasi encomiastiche) e se non rappresentano adeguato compenso a piú aperte e irriverenti svalutazioni, mostrano tuttavia quale dovette essere la ragione fondamentale della sua critica. Anche altre ragioni certo dovettero concorrere: come un naturale istinto di demolizione, il livore accademico contro i Granelleschi, forse le opinioni del Voltaire, e, non è escluso, come pensa il Landau, anche le tendenze della Compagnia di Gesú; ma certo resta indubitato che

fu proprio la reazione al malvagio genio dell'imitazione e un certo bisogno confuso di luce, di emancipazione, di libertà, che dell'assennato Nestore del settecento fece in qualche tempo l'acerbo Zoilo della *Divina Commedia*. È esorbitante invero credere che le *Lettere Virgiliane* non siano che uno sforzo del tradizionale odio della Compagnia di Gesú contro le tendenze antipapali di Dante. Che se i gesuiti ed il gesuitesimo rappresentano una forma d'intelletto, di sentimento e di vita che a taluni parve disadatta a comprender l'opera dantesca e a vivificarsene, non è a dire, che la *Compagnia* ne trascurasse lo studio piú di quanto facevan i contemporanei. Le *Lettere Virgiliane* quindi non rappresentano, nella discorde e contradittoria vicenda delle valutazioni dantesche del Bettinelli, se non l'inasprimento di una smania di novità che, avvertita sempre dall'illustre abate e da molti contemporanei, prende alfine le forme piú paradossali; e, non diretta da alcun criterio d'arte, da alcuna profondità di riflessione, si mostra nella sua piú irriverente e sfacciata crudezza. E vediamo lo svolgimento della critca bettinelliana. In un poemetto del 1755 gli accenni a Dante sono generici sí, ma ancora rispettosi. Egli ha solo in uggia i lirici danteschi, i '*gravissimi geni pedanteschi*' che traggono, lor malgrado, pei capelli Dante e il Petrarca; l'ha contro i '*brodi sciocchi, le gelatine, i lattovari*' dell'imitazione pedestre. Per il resto si leva volentieri il tricorno al cantore immortale d'Ugolino, a Dante: '*che ogni verso ha d'oro fino*', a Dante '*dottor teologo e profeta*'. Gli spiace, ripeto che quell'imitazione faccia: '*ognor piú d'un ridicolo poeta*' e che

> Senza natura il seguan mille stolti
> Ch'han repleta di bolge ogni canzona
> e fuor che *introcque* e lo *mio duca* e i colti
> del *bel paese là dove il sì suona*,
> e le *berze* ed il *sène* e peggior molti
> tai rancidumi non han cosa buona.

Come si vede, fin qui il padre Totila non ha tutti i torti, né va piú là, poniamo, degli antiaccademisti del cinquecento e del tagliente Sergardi e di molti altri nel disprezzo di quelli « che abusan dell'autorità di Dante per reputarsi buoni poeti ». Anche il Foscolo rimprovererà poi il danteggiare.

Il male fu quando, nella sua leggerezza, identificò scolari e maestro e per avversione ai falsi credenti, si diè a scalzare l'altare del Dio. Fu qui che che scoprí la superficialità del suo cervello, l'assenza di gusto e la mancanza di criteri direttivi. Il Bettinelli è mente acuta e fine di gesuita (lo provan certe osservazioni che, spogliate della leggera veste dell'arguzia, afferrano certi aspetti essenziali delle questioni e affermano verità indiscutibili), ma è leggera e schematica; sí che tutte le ragioni della sua critica non potevan poggiare che su superficiali impressioni senza approfondimento alcuno di analisi. Cosí si perderà a rilevare '*l'improprietà del nome di Commedia*', la '*divisione*' in tre parti come fosse un trattato, l'oscurità del linguaggio, la violazione dei canoni aristotelici, assommando come si vede, senza alcuna originalità, quanto di piú pedantesco era stato detto dall'umanesimo in poi.

Ma le opere d'arte, oltre ad essere quello che sono in se stesse, sono anche quello che ci vede il lettore; di qui si conosce anzi la capacità intellettuale del medesimo; e non c'è capolavoro al mondo che, attraverso il cervello di un idiota, non si risolva in una scempiaggine. Cosí avvenne al Bettinelli con la *Commedia*. Egli non si prese la briga di leggere, rileggere, intendere e meditare; abituato al Metastasio, bada alla superficie e si capisce che la *Commedia* gli si trasmuti, come al Voltaire, in un bizzarro, mostruoso accozzo di noiosità pedestri, di saccenterie, di inverosomiglianze e di contradizioni. Egli guarda alle parole e quindi non sa scoprir l'anima del poema, né la sua intima ragione; lo considera a pezzi e non ci trova connessione logica ed (è tutto dire) ordine e architettura. Ma cosí, come gli rilevava il Gozzi, anche l'*Iliade* si converte in una trama di scipite astruserie. E ora sentiamo l'arguto abate: « Terenzio, Aristofane e i comici dimostrarón che per un titolo di *Commedia* non si può divenire poeta comico, massimamente *dove mai si ride e spesso si dorme* ».

Fin qui non si ha che la pappagallesca ripetizione delle pedanterie del Castravilla. Originali invece, nella loro leggerezza, sono altre affermazioni. « È questo un poema, un esemplare, un'opera divina? Poema tessuto di prediche, di dialoghi, di questioni; poema senza azioni o con azioni di cadute, di passaggi, di salite, di andate e di ritorni e tanto peggio quanto piú avanti ne andate? Quattordici mille versi di tali sermoni, chi può leggerli senza svenir d'affanno o di sonno? »

Ma il Bettinelli, non che un sistema critico e un metodo, non ha nemmeno la piú superficiale cognizione delle leggi dell'arte; deve fermarsi alla parola; e allora vi rileverà: ' l'*incoltezza deforme* ' del poema, o se tenta addentrarsi nell' intimo germe ideale, il poema gli si convertirà in un ammasso di assurdità. Egli confonde il mondo della fantasia con quello della realtà materiale: la convenienza e la verosimiglianza ideale cioè il rispetto delle leggi dell'immaginazione con quello delle leggi del mondo fisico, e vi scoprirà contradizioni e inverosimiglianze ad ogni passo. Si meraviglierà, poniamo, che le anime, in mezzo ai tormenti, trovino il modo di parlare; senza considerare, come gli rimbeccava, con piú assennata arguzia Gaspare Gozzi « che un poema di muti non c'è ancora mai stato alcuno che l'abbia scritto ».

È un'altra conseguenza della leggerezza, nonchè della mancanza di adeguata preparazione culturale, è l'intransigenza e l'esagerazione. Ci sono stati in ogni tempo e ci sono i cabbalisti dell'allegoria, ed ecco il Bettinelli affermare che ' *il cercar le allegorie nella Commedia è l' invenzione piú puerile e piú ridicola che possa darsi in capo umano* ', incapace, come si vede, ad afferrare il valore e l' importanza dell'ermeneutica dell'arte medioevale, e a determinarne i limiti.

Ma senza principî estetici, senso d' arte, coltura e riflessione, non son possibili che impressioni le quali, solo per combinazione, posson talvolta colpire nel segno.

Dei gusti e della cultura letteraria del Bettinelli, è documento il codice e la gran sentenza del tribunale di Parnaso nella Lettera IX[a] dove tutti gli antichi e i contemporanei di Dante ' *si consegnan alla Crusca o al fuoco* '; dove il Poliziano è posto assieme con Giusto de Conti e si consacran all' immortalità: il Tebaldeo, il Bembo, il Della Casa, il Guidiccioni e tutta l'*Eneida* dell'Annibal Caro e, per amore dei *Generi*, l' Alamanni, il Rucellai e la *Riseide* dello Spolverini, nonché la *Secchia rapita* e l'ameno ditirambo del Redi.

La parte migliore adunque, tra tante leggere piacevolezze, è quella negativa e demolitrice; e quando si tratta non di capire, ma di rigettare, condannare, il Bettinelli qualcuna ne inzecca. Di guisa che se pur non vogliamo accettare la definizione del canzoniere: *un corso di metafisica amorosa* (lettera IV), quello che dice dei petrarchisti è pieno di acume, e quanto al *Dodecalogo del Codice nuovo del Parnaso italiano,* che decreta, con barettiano umorismo, dazi e gabelle sulla poesia, ospedali pei versificatori etc. è cosa che quanti abbiano ancora giusto senso dell'arte e della poesia, non potrebber fare a meno, anche oggi, di sottoscrivere. Il Bettinelli, ripeto, aveva un bell' ingegno, se pur depravato dai gusti del tempo; acutezza anche e, sebbene non ne abbia la coscienza, talvolta gli avviene di intuire importanti problemi d'arte e di metterne in rilievo il punto centrale.

Leggete quanto dice a proposito del verso:

Questi non ciberà terra nè peltro etc.:

' grand' uomo era certo *costui che mangiava sapienza e virtú non essendo assai ghiotto di peltro o di sabbia....* ' E Verona « contrassegnata da due termini sí precisi, come è Feltre nella Marca Trevigiana e Montefeltro verso Urbino, *non è bella geografia?* » (lettera III).

Dove sotto l' umorismo pedantesco, si mostra l' incongruenza della rappresentazione artistica del Veltro; come cioè l'allegoria sovrapposta, determinando i suoi attributi, storpi e falsifichi la rappresentazione, le leggi della naturalezza e della verosimiglianza dell'arte.

Tale l' iconoclastia del Bettinelli. Nondimeno non avendo saldi criteri di valutazione, non poteva aver nemmeno convinzioni profonde e neppure il coraggio della propria audacia.

Sí che invece della critica, abbiamo la maldicenza, che ha paura delle sue esorbitanze ed è pronta a scusarsi, ad attenuare, come appunto fece l'egregio autore delle Lettere Virgiliane. Le quali uscite nel 1756 (Verona, Battaglia) e ripubblicate nel 1757 insieme coi famosi *Versi sciolti*, destarono tale scandalo da costringerlo ad esplicare tutta la sua fine diplomazia di gesuita. Perciò mentre in una lettera da Parigi del 4 settembre 1758 confessava che le *Lettere* eran un ' *capriccio, una pazzia abbandonata* ', nelle *Lettere inglesi* rincara la dose, stimando di essere stato ' *anche troppo timido e pregiudicato* '. Benché non si sappia bene se ciò si debba riferire a Dante in particolare o a quei danteschi che gli parvero sempre assai *meschini poeti*. Certo è che, quantunque nell' *Elogio del Petrarca*, mostri di preferir i Trionfi alla *Commedia,* gli elogi del sonetto *Pel restaurato sepolcro* (1781) e della *Dissertazione accademica sopra Dante* (1799) che doveva esser come il suo testamento lette-

rario, mostran come, messo alle strette, non avesse mai il coraggio di sostenere la propria posizione. La qual cosa si comprende ripensando a quanto abbiamo detto, sulle deficienze della sua preparazione critico-letteraria e sulle cause che le mossero: l'imitazione forse piú che l'opera dantesca in sé. E perciò lasciamo a chi ha voglia di discuter se la *Dissertazione* del 1799 è una ' ritrattazione ' o un' ' apologia ' o contrizione o ' un atto di ipocrita gesuiteria ', e di appurare le cause della sua critica: se fu il gesuitesimo, il Voltaire o la lotta tra antichi e moderni o la pedante imitazione del classicismo, o l'antitradizionalismo; se Voltaire ' fu ispiratore o ispirato ', per vedere quale eco abbia avuto codesta critica nel suo tempo e quali le conseguenze nella storia della dantologia.

Il Bettinelli, dicemmo, era nella parte piú seria della sua critica, il portavoce di tutta una tendenza; ed era logico che dovesse avere, se non collaboratori, compagni e fratelli di spirito ed elogiatori. Contro i pedanti e i dantisti, il malcontento era generale. Giovanni Antonio de Luca in una satira del 1737 protesta, in nome degli scienziati, contro l' inutil'opera dei pedagoghi che facevan apparir Dante e il Petrarca: ' ruffianismo pei sensi, ozio alla mente ', cosí come protesterà Angelo d' Elci contro i pedanteschi commentatori (1792). L'autore delle *Lettere Virgiliane* adunque non fa che portare alle estreme conseguenze quello spirito di ribellione contro i tradizionali canoni dell'imitazione, che si era appalesata fin dai primordi dell' Umanesimo e che avrà una autorevole voce nel Foscolo, anch'egli nemico del danteggiare e dei ' modelli unici ', in nome della piú legittima libertà dell' ispirazione.

Si capisce dunque che la critica bettinelliana dovesse trovare numerosi simpatizzanti e pur nelle sue parti peggiori, approvazioni; specie da chi condivideva, per ingegno, educazione le sue idee e i suoi pregiudizi. Primi tra questi, i suoi compagni del ' Triumvirato ' versiscioltesco: l'Algarotti e il Frugoni.

L'egregio autore invero del *Newtonianismo per le dame*, è inutile dirlo, non poteva, non condividere l' idee bettinelliane, anche se non aveva altrettanta impudenza nel confessarle.

Abbiamo visto come se la fosse presa contro il ' grammatico faggiuolo ' che ha sempre allato Dante e Petrarca, e quanto ai gusti letterari, esaltando il ' sofocleo coturno del Metastasio ' e il ' metastasiano Achille ' che: ' in trecce e in gonna | le omeriche faville in petto volve ', mostra perfetta concordanza con quello ch'era il gusto del tempo suo.

Nondimeno, o fosse pusillanimità, come insinuò il Bettinelli, o maggiore spirito di coerenza a quanto altrove aveva detto di Dante, o ritegno accademico e paura ad assalire cosí grande nome, fatto sta che non ebbe il coraggio, specie nelle polemiche che nacquero dalle *Lettere Virgiliane*, di prendere la sua parte di responsabilità. Ho parlato di coerenza; e invero nel 1752 nel *Saggio sopra la rima*, aveva riconosciuto e lodato l'Alighieri ' come padre e creatore di nostra lingua '; sí che contro gli indizi e le supposizioni che le *Lettere* fossero prodotto del triumvirato antidantesco protestò a piú riprese. Il Voltaire, scrivendo al Bettinelli e alludendo all'Algarotti, diceva: « *Je crois bien, q'au fond, il pense comme vous* » e forse non s'apponeva a torto; ma fatto sta che l'egregio abate, premuroso, come filosofo, della sua coerenza, nella sua prefazione a due epistole in versi a Mad. Du Boccage, protesta contro il supposto triumvirato e pubblicamente scrisse al Lami perché pubblicasse nelle *Novelle letterarie*, le sue idee e le sue scuse e i segni della sua deferenza verso Dante. Non solo; ma arrivò fino a confutare nel 1759 in una lettera al signor Marchese Manara, le accuse fatte da Dante e allo stile dantesco ch'egli paragona a quello di Virgilio.

Da quanto si è detto risulta chiaro che se l'Algarotti non dette la sua compartecipazione materiale alle *Lettere virgiliane*, nondimeno esse rappresentano l'espressione delle idee dei triumviri del buon gusto settecentesco, con tal fedeltà che legittimamente poteva esserne sospettato collaboratore. E fu solo forse lo scandalo che esse suscitaron, (tale che alcuni si sentirono in dovere di negarne la paternità persino al Bettinelli per salvarne la riputazione), che lo indussero a coprirsi di scuse.

Piú coraggioso fu invece l'altro triumviro modello del Parnaso settecentesco: il Frugoni. Egli in vero in una poesia in iscolti al Sig. Placido Bordoni « Pochi essere i grandi poeti », aveva accennato con molta riverenza a Dante che vide « i tre diversi regni », a Dante « di grave e robusta eloquenza eterno fiume », ma tuttavia aveva dovuto riconoscere che chi s'era divisa la gloria ' dell'ausonio epico lauro ', era ' il divin Ludovico e il gran Torquato '. Identici erano i

gusti, e si capisce come scrivendo all'Algarotti nel 1758 accennasse a quelle ' coraggiose dieci lettere ', anche se poi, scrivendo al Loschi, mostrasse un certo accademico pudore che il Bettinelli avesse assalito ' un poeta così universalmente ammirato '. È in vero un certo coraggiaccio, in un tempo di incondizionato servilismo intellettuale, un certo coraggiaccio ci voleva, per dir le cose come il Bettinelli; e si capisce, almeno, che il suo antitradizionalismo dovesse piacere a quanti, se non il genio, avevan almeno la pretesa di novatori. Così piacquero, *il va sans dire*, all'Andrès e furon per certi riguardi lodati nel *Caffè* da Pietro Verri e altri come il Lombardi, cercaron di attenuarne la colpa, mostrando com'egli intendesse reagire alla cieca imitazione, e che fosse infastidito come dice il Napione nel suo *Elogio*: dei commentatori « che voglion tutto aureo in un poeta ferreo nella maggior parte del suo gotico poema ». Ma le lodi maggiori le *Lettere* le ebbero, ed era logico, nella patria del Voltaire.

Questi infatti tra i tanti giudizi che vedremo intorno al poema, e a quella *divinité cachée* ch'è Dante, aveva concluso nella sua specie di *Préface* a quella sua più « sotte » che spiritosa parodia del XXVII dell' *Inf.*: che « une vingtaine de traits qu' on sait par coeur.... suffit pour s'épargner la peine d'examiner le reste ».

Parole che sembran un'eco di quelle del suo italiano e ' veramente ' vergiliano ammiratore. E si comprende che nel 1758 quelle *Memoires de Trevoux* che nel 1727 avevan accolto le scempie fantasticazioni del padre Hardouin sull'autenticità della Commedia e il *Jornal étranger* e l'*Année Littéraire*, salutassero con encomî, le leggerezze dello spiritoso gesuita italiano.

Nondimeno, tra noi, il senso della tradizione connaturato alla nostra letteratura, si sentì profondamente offeso; sì che tanto il Voltaire che il Bettinelli ebbero violente risposte, non solo tra i pedanti accademici tradizionalisti, nemici giurati dei ' barbari ', ' degli Ostrogoti innovatori ', ma tra quanti conservavan ancora, insieme col buon gusto e la buona educazione letteraria, il senso dell'arte ed una ragionevole moderazione di opinioni. Una numerosa schiera. Vincenzo Martinelli nelle *Lettere Familiari*: Paolo Rolli, Giuseppe Torelli, nonché Giuseppe Baretti e Alfonso Varano, reagirono contro il Voltaire, così come sorse una vera falange contro il Bettinelli. Al Sig. di Voltaire bene rimbeccava il Baretti di ' abiller Dante en polichinelle ', così come aveva chiamato Gille de théatre » il grande inglese e giustamente il Varano, nella prefazione alle *Visioni*, gli confutava il pregiudizio « che gli argomenti cristiani non convengon alla poesia come la mitologia pagana che animava tutta la natura ». Quanto alle *Lettere virgiliane*, i rimproveri son durati fino ai nostri tempi; giacché dall'Arcadia che (o perché ne ignorasse l'autore (furon attribuite ad Andrea Cornaro) o perché ne disapprovasse i giudizi, non volle riceverle) al Gherardini che le chiama ' frenetiche lettere ', al Cesari «che ne ' sente rossore ' fino al Giusti che le considera come ' l'estremo oltraggio recato a Dante ' allo Zanella che lo considerò ' come le più goffe sciocchezze di un ingegno vanitoso e maligno ' è tutta una serie di intemerate, di disprezzi, di compatimenti contro l' irriverente opera bettinelliana fino a disconoscere, in grazia al contenuto, anche quel pregio ch'esse han come documento letterario.

Giacché, a parte il contenuto, le *Lettere virgiliane*, sono forse, per una certa spigliatezza, vivacità e brio di espressione che prelude quella del Baretti, la cosa migliore, e, come diceva il Foscolo, ' l' unica cosa bella ' del Bettinelli.

Né è da escludere che anche il brio della forma contribuisse ad accrescere lo scandalo delle affermazioni contenute nelle *Lettere*, scandalo il quale, se pensiamo alle confutazioni che di proposito accademici, artisti, si accinsero a farne, solo nella polemica suscitata dal Castravilla può avere un adeguato riscontro. Oltre ai biasimi incidentali e spicciolati infatti c' è tutta una schiera di sistematici confutatori: Girolamo Pompei, il Galassini, G. Gennari, A. Paradisi, Giuseppe Torelli, Don Vincenzo Giorgi, Gaspare Gozzi, A. Dalmistro etc.

Nondimeno molte di queste difese, nate dallo spirito conservatore accademico dei ' pedanti ' non hanno altro merito che le buone intenzioni da cui eran animate e quello di aver ridestato indirettamente l' interesse per l'opera dantesca; per il resto esse non vanno, forse, al di là di una generica ammirazione rettorica, né mostrano una comprensione del poema molto più adeguata di quella del vecchio Totila e delle barbariche orde dei rivoluzionari del settecento. Molte di esse infatti come quelle del Dalmistro, del Paradisi, del Gennari, non sono che poetiche encomiastiche a base, come è facile capire, di in-

vettive e di rettoriche apprezzamenti generici piú che di chiari criteri critico-letterari. Chi aveva invece questi criteri uniti a buon gusto, a buona educazione e a un lodevole e comprensivo spirito di moderazione, tra i ' pedanti ' e i ' barbari ', era Gaspare Gozzi; di guisa che la sua *Difesa* sebbene, com' ei rinfaccia al Bettinelli, le *facezie vi tengan luogo di ragioni*, e sia fondata piuttosto sull' umorismo del buon senso che su di una complessa e chiara coscienza critica, è quanto di meglio ci resti della accanita polemica. Meritate quindi le lodi del Pindemonte, del Gherardini e d'altri, benché non sia da esagerarne l' importanza, sia per la *magnanima impresa* (quale unica voce in difesa del Poeta) sia per il suo contenuto critico. A parte che ben poche son l' idee nuove, tutta l' impostatura è di carattere accademico rettorico, come mostra lo schema e la finzione delle tre lettere del Doni allo Zatta editore, ed i tre dialoghi quali l'egregio autor dei *Marmi* avrebbe potuto immaginare. Il Gozzi, piú che addentrarsi nei segreti del poema e dell'arte dantesca, o si ferma, come quasi tutti, all'elocuzione e ai pregi esteriori, o a rintuzzare coll'arguzia le insulsaggini dell'avversario.

Il Gozzi, per quanto ' non retrivo ', è cautamente tradizionalista. Il Bettinelli faceva tabula rasa del passato e si affidava alle sue impressioni; l'altro, con molto piú buon gusto e cultura, si attacca cautamente alla tradizione e decreta negli Elisi che quando « le opere di un poeta saranno durate vive oltre a quattrocento anni, il vituperarle sia colpa ». Il Bettinelli, nella sua vanitosa boria, crede di poter fare a meno di ogni informazione storico erudita di studi danteschi, il Gozzi celebra la ' miracolosa forza di acume ' delle ' Dichiarazioni ' alla *Commedia* di Filippo Maria Morando (lett. I) e si appoggia alle opinioni del Benivieni, di Trifon Gabriello e d'altri, per aver lume nell' interpretazione.

Siamo dunque in presenza di due opposte mentalità che dovevano inevitabilmente cozzare l' una contro l'altra.

Ed è appunto dal cozzo di questi opposti temperamenti che scaturiscono i piú bei guizzi dell'humour gozziano rappresentanti forse il pregio maggiore della celebrata difesa.

Il Bettinelli, attraverso la sua analisi frammentaria, superficiale e slegata, aveva trovato nel poema un informe acervo di noiose discussioni, di contradizioni etc., ed ecco il Virgilio del Gozzi sentenziare dell'*Iliade* « che altro è dessa se non un poema di due re di scacchi che vanno incontro l'un contro l'altro per conto di una schiava? In esso poema pure vi entra un vecchio che parla come le cicale, un certo gobbuzzo e guercio e zoppo di un piede, col capo aguzzo e calvo, bastonato come un tappeto e i piú bei paragoni son tratti dalle mosche ». Il Bettinelli, come mostrammo, non ha alcuna idea delle leggi dell'arte; confonde il mondo della fantasia col mondo fisico; la logica dell'arte con quella del raziocinio; non capisce come lo spazio e il tempo dell'arte siano lo spazio e il tempo psicologico e non quello astronomico e geometrico, e perciò si meraviglia della strana concezione di quell' Inferno, Purg. e Paradiso in cui tutti sono ' ciarlieri e loquacissimi ' di mezzo ai tormenti e alla beatitudine.

Il Gozzi, sebbene non avesse la chiara coscienza critica, di quel che modernamente si dice l'apparente irrazionale dell'arte, argutamente ne lo rimbecca, mostrando come anche nell' Iliade spesso i guerrieri, pieni di furore e di rabbia, si arrestan per ragionare e che « un poema di persone mutole non fu ancora chi immaginasse di farlo » (Dialogo I). Cosí il Bettinelli senza tener conto né dell'*Epistola* a C. Grande né della tradizione ermeneutica, disconosceva senz'altro ogni interpretazione allegorica, e con esso tutto il carattere dell'arte del medioevo e di Dante.

Giustamente invece il Gozzi rileva che tali interpretazioni abbisognano; perché « il poema è allegorico, avendo sempre Dante fatto professione e detto Egli medesimo, di avere scritto allegoricamente ».

E sulla scorta degli antichi commentatori e colle opinioni del Benivieni, si sforza di spiegare l'allegoria ' delle tre fiere ' e con un sottile riscontro biblico l'allegoria della ' pena dei golosi '. La quale, sebbene sconfini nella cabbala (la grandine rappresenterebbe gli indigesti cibi, la pioggia i diversi liquori etc.), mostra già gli inizi di quella critica filologica fondata su accurati parallelismi e riscontri culturali, che rappresenta la parte migliore della ermeneutica dantesca. Giustamente anche il Gozzi rileva il duplice significato della visione e il suo carattere interiore che tutti i piú accurati esegeti, avevan messo in rilievo. E fondandosi sulla *Epistola* a C. Grande mostra che mentre il senso ' letterale ' si riferisce allo stato ' delle

anime dopo morte ', quello allegorico, intende ' l'inferno del mondo ' in cui gli uomini come pellegrini meritano bene o male; cioè lo stato dei viziosi ostinati, di quelli che si emendano e dei giusti su la terra.

Nondimeno, la difesa del Gozzi è puramente esteriore e polemica, incapace ad addentrarsi nei piú profondi problemi dell'arte e anche talvolta a comprendere il pensiero dell'avversario nel suo vero punto di luce.

Il Bettinelli aveva intuito, come mostrammo, nella rappresentazione del Veltro, l'assurdo miscuglio di caratteri che era derivato dall' intenzione allegorica. ' Non ciberà terra né peltro '. « E sua nazion sarà tra Feltro e Feltro ».

Strana figurazione davvero di un cane che mangia sapienza e virtú; e indeterminata perifrasi geografica. Ora il Gozzi invece crede che il Bettinelli considerasse la strana rappresentazione come conseguenza della rima ed esclama fuori di proposito « Quasi che la rima sforzasse Dante » a storpiare ed assecondare in ogni cosa il suo intelletto! » (Lettera III). Altre cose notevoli ed acute si trovano nella *Difesa;* come certi rilievi sull'allegoria dantesca, in relazione a quella biblica; nondimeno non è a dire che non abbondino anche divagazioni e considerazioni estranee e vuote arguzie. Egli si perde a rilevare l'assurdità della finzione bettinelliana; come Virgilio tanto onorato da Dante, non potesse muovere contro di lui sí sciocche contumelie, si perde a rilevare come anche i ' piú rugginosi e rozzi vocaboli danteschi leggonsi quasi tutti essere stati in uso fra gli scrittori dei tempi di Dante ' ond' Egli, ai suoi tempi, scrisse ' in pulitissimo e purgatissimo stile ' (Prefaz.) a rilevare come Egli non debba essere imitato nel ricopiare le sue parole, fermandosi, come si vede, ai problemi e ai giudizi della critica del tempo.

Di guisa che possiamo concludere che né le Lettere Virgiliane, né la *Difesa* del Gozzi, né la apologetica di altri innumerevoli, se ridestarono l'interesse per il poema, non portaron alcun contributo alla sua comprensione vera.

Il buon ' Luciano dell'Adria ' adunque, non fece altro che fare estratto dei ' sacrilegi inchiostri bettinelliani ' e farne svaporare i suoi ' matti giudizi '; per il resto la dantologia rimase quel che era, con tutte le sue superficialità e i suoi pregiudizi.

A. Meozzi.

DUE CHIOSE DANTESCHE

Presento agli studiosi ed ai dantisti con somma circospezione e piuttosto come dubbi che come interpretazioni certe, le seguenti due chiose, frutto se non altro di lunghe, anzi lunghissime meditazioni e nelle quali ho contro a volte tutta quanta la tradizione dei commentatori, antichi e moderni, grandi e piccoli, originali e compilatori. Questa è la ragione precipua, che mi fa essere cauto in modo sommo.

I.

Inf., IV, 46-63. — L'indicazione è piuttosto ampia. Il commento che parte da un'osservazione della bella esposizione fatta da Vittorio Rossi, riguarda in modo piú particolare i vv. 46-50. Dice il dottissimo Maestro: « La bel-« l'onda di poesia che scorre nelle prime sedici « terzine del canto, stagna in un intermezzo, « inventato ad ammaestramento di fede » e « ecco l'intermezzo, che ha il suo appiccagnolo « esteriore nel ricordo, fatto da Virgilio, della « fede cristiana, ma che in realtà s'innesta nel « canto in maniera un po' pesante, a scopo dot-« trinale ». Però al Rossi non isfugge che « una « mesta poesia riempie ancora il verso « Dimmi, « maestro mio, dimmi, signore », che pare una « carezza di accorato affetto filiale ». Verissima quest'ultima osservazione, alla quale si può aggiungere che diversa intonazione tra questo e i versi successivi non manca, perché in questi non c'è piú il bello ed accorato movimento che in quello. Combinazione o volontà? Credo fermamente si tratti di quest'ultima, perché il caso nella *Divina Commedia* non è forza che si possa addur mai per spiegare il passo anche piú controverso. E se c'è tanto movimento affettuoso, perché esso deve vibrare nell'inizio d'un brano dottrinale?

Ricordiamo i precedenti psicologici del canto, perché la premura affettuosa di Dante non può aver altro appiccagnolo che in essi. Virgilio s'è fatto pallido entrando nel primo cerchio e Dante, che se ne avvede, non è senza timore. Viene a conoscere che quello è il luogo del colui eterno desio, che se non è con pena, è però una pena esso stesso, perché le anime non saranno mai paghe, non potranno mai assuefarsi alla privazione di Dio, tanto piú sensibile a personaggi che seguiron sempre i dettami della virtú. Le parole e gli accenti stessi dell'antico poeta sono adattissimi alla sua condizione: in essi c'è racchiusa profonda malinconia e obbedienza non rassegnata a un volere che priva di troppo bene. Non ismanie, non imprecazioni; nulla insomma di teatrale o anche di sublime, che a una condizione simile a quella degli spiriti magni sarebbe riuscito goffo od esagerato. Dante sa che cosa impone e quali freni suggerisce l'onestà, sicché fa in modo da render onesto il lamento virgiliano. Ma contro, anzi di fianco, all'alto tragedo dell'Eneide, rispettoso ed affezionato discepolo sta Dante, legato da molteplici vincoli: d'ammirazione, di riconoscenza, d'amore anche; quell'amore appunto che cosí forte parla nel verso iniziale rivolto dal Fiorentino al Maestro. A me pare che in quel verso tanto commosso o suoni un contenuto compianto o si nasconda un segreto motivo psicologico. Non mescoliamo Dante alle nostre banalità. Oggi molti di noi a gente in condizioni meno disperate di Virgilio domanderebbe premurosa: « Non c'è nessuna speranza di miglioramento? Non c'è nessun rimedio? ». Dante, aspro quando vuole, è anche soave nell'espressione de' suoi affetti. Una domanda cosí brutale, che potrebbe richiedere una non meno brutale risposta, in cui sarebbe ripetuta la condanna, si risolverebbe

in una sgarberia. Dante la sgarberia non la usa, ma fa una domanda complessa, dove accanto e sopra al desiderio di conoscere, c'è qualche parola che piú particolarmente può rivolgersi a Virgilio.

A questo punto, le questioni che ci si presentano sono due, e forse anzi tre. Chiede Dante: « È uscito mai alcuno di qui o per merito suo o per altrui? » La ragione che gli detta la domanda è « per voler esser certo Di quella fede che vince ogni errore ». Virgilio comprende il « parlar coverto » di Dante. S'intende che la « covertura » è in diretta relazione colla ragione esposta da Dante, come parentesi nel corpo della richiesta. Ma se Dante non avesse parlato di domanda velata, a noi essa non ci sarebbe apparsa che chiarissima, com'essa è. Se è un particolare della fede cattolica che si chiede, ancorché nel luogo della dannazione non si voglia nominare Gesú Cristo, nella proposta se per altrui merto è uscito mai dall'Inferno un defunto elevato alla gloria celeste, c'è piú che a sufficienza espresso il dubbio. Ma Dante chiede anche se per proprio merto nessuno è mai uscito di lí. E non dice « e per suo merto e per altrui », ma pone proprio, se ci affidiamo alla edizione critica: « o per suo merto o per altrui ». Nel primo caso i due requisiti dovrebbero esser congiunti; nel secondo, se non si escludono a vicenda, si prospetta anche la possibilità che uno dei due basti alla salvazione. In realtà davanti alla memoria di Dante s'offrono parecchi casi: non direi tanto la resurrezione di Lazzaro, quanto, insieme con le anime salvate da Gesú Cristo, il ricordo di Traiano, salvato proprio « per suo merto », ancorché nell'agiografia la sua ascesa al coro dei beati sia dovuta alla insistente intercessione di S. Gregorio. Il caso di Traiano è gravissimo, perché la condanna sua era condanna di chi non adorò debitamente a Dio, pur essendo vissuto dopo la redenzione di Gesú Cristo. A me dunque pare che la domanda di Dante sia veramente duplice, e se la risposta di Virgilio è semplice e considera soltanto la discesa del Possente incoronato del segno della vittoria, vuol dire che Virgilio non poteva esaudire anche l'altra richiesta, per ragioni a noi ignote, che è vano ricercare, ma che potrebbero anche identificarsi con l'amministrazione imparziale della giustizia, che è la piú alta prerogativa dell'imperatore, la quale non fu esercitata da Virgilio. Del resto, se non è già stata fatta, è inutile arricchire il già irto terreno della esegesi dantesca d'una nuova questione; mentre dal modo come intendo io e come risponde Virgilio a Dante, mi pare impossibile pensare a una salvazione del poeta latino. Inoltre anche l'osservazione che farò mi sembra non priva di valore. Dante generalmente ringrazia Virgilio — i modi d'esser vario non gli mancavano — delle costui risposte; questa volta tace. Eppure la risposta, per quel che dice e per quel che tace, era esaurientissima. Se questo silenzio si mette in relazione col mosso inizio della domanda dantesca, mi pare che la mia interpretazione, che sente un desiderio che non osa manifestarsi chiaramente di sapere se Virgilio sarà salvo, abbia un nuovo rincalzo. A certe certezze non si risponde che col silenzio.

Resta modificata l'interpretazione di « parlar coverto »? Per nulla affatto, come resta o resterebbe tuttavia l'interpretazione del verso « di quella fede che vince ogni errore ». Il quale è stato variamente chiosato e senz'altro messo in relazione, anche dal Rossi, come s'è visto, col v. 36 dello stesso canto. Tutti, o quasi tutti ci hanno visto la fede cristiana e l'« errore » è stato da taluno identificato con le eresie. Forse è lecito discutere ancora. Quel verso potrebbe esser interpretato: « per aver tale certezza in me da vincere ogni dubbio ». Ma è l'interpretazione peggiore. Si può intendere anche la fede cristiana, ma allora ci si trova a litigare con qualche difficoltà. Nessuno discute che anche in materia di fede si possono nutrir dubbi e che le dimostrazioni con argomenti fisici sono altrettanto valide delle teologiche, quando non le rafforzano. Si potrebbe discutere se proprio per la discesa di Gesú Cristo al Limbo, che è un particolare, si possa impegnare senz'altro tutta la fede; si deve discutere se si possa cercar la certezza d'una fede, che per definizione « vince ogni errore ». Se davvero il riferimento al v. 36 ha consistenza, Dante alla « fede che tu credi » appostagli da Virgilio, oppone senz'altro la « fede che vince ogni errore ». Mentalmente soltanto, pure Dante usa una sgarberia a Virgilio, rimbeccandolo. Ma il carattere attribuito da Dante alla fede può essere interpretato, meno bene, mi sembra, come carattere costante; e può anche come carattere contingente del momento passato da Dante, il quale non era certo; e alla radice del dubbio c'è la verità e l'errore. Ora egli chiede per l'appunto quella fede che

vince l'errore. S'è visto che, per arrivare a questa interpretazione, io non ho dovuto forzare il significato del vocabolo « fede », ma ho dovuto assumerlo in una delle varie accezioni sue proprie. Dante adopera quel vocabolo con vario significato, come del resto avveniva ed era avvenuto ne' contemporanei e ne' predecessori. Ora se si compulsa il *Dizionario* del BELLINI e TOMMASEO, che è un ottimo commento alla *Divina Commedia*, ivi citatissima, si trova che il riferimento al nostro canto lo si trova sotto queste definizioni, di cui la prima desunta da S. Tommaso: « Se l'intelletto inclina in una « parte piú che in altra, e lo fa con dubbio o « temenza, quella è opinione; ma se con cer« tezza, e senza cotesta tale temenza, allora è « fede. — Fede è meravigliosa certezza di cosa « non veduta né saputa ». A noi piú d'ogni altro importa l'esempio di S. Tommaso perché ci fa vedere: I) che se anche il collegamento col v. 36 è sostenibile, seppur non necessario, il significato del vocabolo « fede » è alquanto diverso; II) che nel verso preso in esame non si deve pensare necessariamente a una perifrasi di « religione cristiana ». Ciò non contrasta per nulla con quanto abbiamo detto sulla duplice domanda di Dante, che ottiene una risposta sola, e neanche sul « parlar coverto », che ad esse domande si riferisce.

II.

Par., I, 34-36. — Per quante ricerche abbia fatte, non m'è venuto fatto di trovare una sola interpretazione diversa da quella che costituisce la tradizione, laddove son parecchio tormentati i tre versi precedenti, che hanno subíto anche varie proposte di correzioni, di cui non vedo né l'opportunità né l'utilità, perché non costituiscono neppure una « lectio facilior ». Di tante chiose le piú attendibili son ancora quelle di chi vide in « delfica deità » un collettivo, sebbene io preferirei in tal caso il plurale, a dispetto della rima di « lieta » con « poeta » e « asseta ». Comunque le difficoltà dei vv. 31-33 son parecchie. C'è un'ostentata eleganza: « letizia.... lieta », il qual ultimo aggettivo si trova altre volte; p. es. *Purg.*, XVI, 89: « lieto fattore » per « Dio ». Nonostante questo, un fatto puramemente umano provoca gioia nella di per sé lieta divinità. Ecco come si spiega il commento di coloro che a « partorire » diedero il valore di « accrescere ». E come mai la « fronda peneia », cioè l'alloro sterile, potrà « partorire letizia »? Ecco l'origine d'un'altra intricatissima interpretazione basata tutta su Dafne, da cui però non si resta persuasi. Il senso all'ingrosso è chiaro: se in terra qualcuno desidera l'alloro o come Cesare o come poeta, il Dio che ha sacro l'alloro se ne dovrebbe rallegrare, perché sarebbe segno che le « umane voglie » non dominerebbero almeno quell'entusiasta. Ma da questa parafrasi approssimativa alla spiegazione integrale e letterale il passo è lungo. A me sembra che la maggiore difficoltà, da spiegar subito, stia nel passaggio dall'invocazione in seconda persona: « padre », cioè Apollo, alla terza persona: « delfica deità » che è poi Apollo stesso. Che cosí sia, piú che tutte le altre invocazioni che si leggono nel *Par.*, mi par che lasci intendere la preghiera alla « somma luce », che si legge nel 33°, vv. 67-75, dove la « favilla », non ha però nulla che vedere con la nostra « favilla », trovando il degno equivalente nel vocabolo « ombra ». Inoltre le terzine precedenti battono e insistono su un concetto fondamentale: la materia è cosí difficile che occorre, questa volta, l'aiuto diretto d'Apollo, cui s'addice perfettamente e l'epiteto « lieto » e la « letizia ». E perché Dante ha tanto insistito su « amato alloro, diletto legno, quelle foglie » non mi sembra neppur dubbio che la « fronda peneia » sia quella pianta, onde si traggono le foglie delle corone poetiche. Allora ecco il senso: « O Padre, si « colgono le fronde del lauro, per farne delle « corone, per trionfare come Cesari o come poeti, « tanto rade volte, per colpa e per vergogna « delle voglie umane, collocate in malo luogo, « che, quando la fronda peneia, cioè le foglie « d'alloro o la corona poetica, asseta di sé al« cuno, è desiderata (dà sete di sé) da qualcuno, « dovrebbe partorire (generare, procacciare) le« tizia in su la lieta delfica deità ». Come mai possa generarsi siffatta letizia, si dice nel 33°, quando s'afferma che « per sonare un poco in « questi versi, piú si conceperà di tua vittoria »; oppure si può anche intendere, e forse meglio, che il lodevole movimento spirituale dell'uomo è visto con piacere dall'alto del cielo. Rimane sempre da spiegare il passaggio dalla seconda alla terza persona. Le vie che ci si aprono mi par che siano tre. Per la prima si potrebbe cavillare sul fatto che Dante usa il vocabolo « deità » anziché « divinità ». Deità è la persona,

è l'essere divino, a differenza di divinità, termine astratto. Dante direbbe: « dovrebbe generar letizia sulla lieta persona divina venerata a Delfo, la fronda peneia, quand'è desiderata ». Con tutto ciò, la sottigliezza è tanta, che non mi so indurre a pensar a questo modo, neanche se fra le varianti non dateci col testo critico ci fosse questa « Che partorir letizia in su tua lieta Delfica deità ». Un secondo modo sarebbe d'intender quella frase come un concetto espresso in maniera generica, non soggetto a contestazione. Ma neanche cosí si supera l' irregolarità innegabile di quel difficile passaggio; tutt'al piú si attenua. La terza interpretazione, che a me sembra la migliore, comincia col riconoscere che « in su » per « in » è da Dante abbastanza usato, ancorché la prima espressione sià di senso meno ristretto della seconda. Ora quella frase si può intendere in due modi: che dovrebbe generare letizia in Apollo, cioè Apollo dovrebbe rallegrarsi; che dovrebbe generare letizia, in forma impersonale, in Apollo, cioè dovrebbe far in modo che ci si rallegrasse in Apollo, al modo che si dice: amarsi in Dio, ecc. ecc. Se la prima spiegazione, che è la vulgata, cozza col detto passaggio, dalla seconda alla terza persona, ciò non avviene nel secondo modo. Fissiamo dunque quest' interpretazione: « Tanto « rade volte, per colpa e vergogna delle umane « voglie, o Padre si colgono le fronde dell'al« loro, per trionfare come Cesare o come poeta, « che si dovrebbe generar letizia in Apollo, che « ci si dovrebbe rallegrare nell'essere divino ve« nerato a Delfo, cioè nel dio della poesia, « quando qualcuno è assetato di cogliere la co« rona poetica ». E questa, fra gli antichi, è l' interpretazione preferita da Benvenuto.

E veniamo alla terzina, che piú precisamente ho preso in esame. L' interpretazione, per quant' io ho visto, unica è: « Gran fiamma segue a « piccola scintilla. [Chi intende diversamente, « ignora il significato del verso « secondare » « in Dante]. Dopo di me forse si pregherà con « migliori voci perché Apollo risponda »; intendendosi con questo che Dante spera sorgan dopo di lui piú grandi poeti a trattare le medesime cose. Confesso che tutta quest' umiltà dantesca non mi persuade e che, umanamente parlando, mi riesce inspiegabile che un poeta invochi l'estro, perché altri colgano la corona poetica. Mi pare che quest' interpretazione si debba seguire, soltanto quando non ci sia nulla di meglio. Ad ottener questo meglio non occorre seguire tutte le disquisizioni che si son fatte su questi versi, per finire o per cominciare col nome « Cirra », il quale, nella mente di Dante, data l' impostazione dell' invocazione, non può esser che la sede d'Apollo stesso. La mia interpretazione si riallaccia alla precedente terzina, ma può stare anche se in quella non si concordasse. Essa si fonda tutta sul valore figurato del primo verso del terzetto « Poca favilla gran fiamma seconda », che può riferirsi alla preghiera ed alla poesia. Intanto si tenga presente che quella è la terzina conclusiva della proposizione e dell' invocazione e che pertanto il suo legame piú logico e immediato deve essere appunto con l' invocazione, cioè con la preghiera ad Apollo. In caso diverso, e il caso diverso è quello dei commentatori, c'è una discontinuità non troppo chiara né logicamente né esegeticamente e neanche, come s'è osservato, umanamente. Ma se si dice: « La mia preghiera è poca cosa, ma dietro di me forse si pregherà con migliori voci perché Cirra risponda, » perché cioè Apollo, Dio, esaudisca la preghiera, tutto sembra a posto e onninamente a posto. Quali saranno le « migliori voci »? Di chi? Di uno o di piú? Dante parla con estrema esitazione, con un « forse »; Dante parla di preghiere impersonalmente, sicché le « migliori voci » posson essere di piú e d' un solo, se pure non possano esser intese che come complemento di mezzo. E quale sarà la natura dell' intercessore o degli intercessori? « Migliore ». Ora cotest'aggettivo Dante usa tante volte per indicar la natura divina, migliore a confronto dell' umana. A questo punto s'apre il campo alle congetture. Chi pregherà per Dante? Io sarei d'opinione che fosse Beatrice, sebbene non sarebber del tutto da escludere neanche le « tre donne benedette », fra le quali è sempre da annoverare la donna amata da Dante.

Ecco dunque come intendo questi sei versi, intorno ai quali ho senza forse dissertato troppo a lungo: « Dovrebbe procurare godimento in Dio il fatto che qualcuno aspiri alla laurea poetica. La mia preghiera è piccola cosa; è voce d' un uomo; ma per essa si desterà un grande incendio; la preghiera di esseri beati che, forse, dopo di me intercederanno presso Dio, per soccorrermi nell' impresa difficile ».

DANTE BIANCHI.

VARIETÀ

Dante e Alpetragio.

Sommario. — Alpetragio esiste! Chi era costui? — 2. Le tre principali teorie astronomiche dei greci, dopo Platone. Alpetragio avversario di Tolomeo. — 3. I precursori di Alpetragio. La sostanza del pensiero astronomico-filosofico di lui, con speciale riferimento a Dante. La nona sfera. Il principio neoplatonico, *che di necessità vuole un primo motore semplicissimo*. Il moto del cielo stellato e delle sfere planetarie, secondo Alpetragio e secondo Dante. — 4. Il concetto filosofico della derivazione del molteplice dall' Uno, in Alpetragio e in Dante. — 5. Il moto circolare degli elementi, e il significato della citazione di Alpetragio nel *Convivio*.

1. Dunque Alpetragio esiste! A malgrado delle ostinate negazioni dei piú cospicui dantisti italiani, [1] esiste.

L'opera di lui, *Astrologia*, conosciuta e citata e discussa in tutte le scuole filosofiche del secolo XIII e XIV, fu tradotta dall'arabo in latino *a Magistro Michaele Scoto, Tholeti, in 18ª die Veneris Augusti, hora tertia, anno incarnationis Christi MCCXVII* ». [1] Una versione di essa dall'arabo in ebraico era stata fatta nel 1259, da Mosè ben Samuel ben Tibbon. E poiché la traduzione dello Scoto sembrava, nel nostro Rinascimento, oscura ed involuta, ne fu fatta un'altra, nel 1528, sul testo ebraico, dall'ebreo napoletano Calo Calonymos; [2] e questa venne stampata nel 1531, nella collezione giuntina di trattati intorno alla *Sfera*, col titolo di *Theorica planetarum*, che non è affatto difficile a trovare nelle nostre biblioteche pubbliche, di stato e civiche. [3]

A dir vero, il nome sotto il quale gli Scolastici citano quest'opera, ha subíto, sia nei manoscritti che nelle edizioni a stampa, non poche deformazioni: e invece di *Alpetragius*, incontriamo talora *Avenalpetras*, *Avempetras*, *Avempetranus* e perfino *Avempatricius*. [4] Ma non ostante

[1] Il Biscioni, in una nota al *Convivio*, III, ii, 5 (Firenze, 1723), avvisava che, invece di *Alpetragio*, si dovesse leggere *Alfarabio;* e lo Scolari, nella sua appendice all'edizione del Trivulzio, Monti e Maggi (ristampa padovana del 1827), sentenziava senz'altro che l'*Alpetragio* che si legge in tutti i testi, non può esser altro che una storpiatura d'amanuense! Lo sproposito, ripetuto successivamente, fu ribadito dallo Scartazzini, *Encicl. Dant.*, I. Milano, 1896, *Alfarabio*, dal Della Torre e dal Parodi, nell' indice a *Tutte le opere di D. A.* Firenze, Barbèra, 1919, e perfino dal Casella, nell' indice al testo critico delle *Opere di Dante*. Firenze, Bemporad, 1921. A smuovere l'opinione dei nostri dantisti, valse ben poco la mia breve nota sull'astronomo arabo citato da Dante (*Un frammento di cosmologia dantesca* nella *Cultura Filosofica*, XI, 1, gennaio-febbraio-marzo, 1917, pagina 49), ove riportavo un passo di Alpetragio cui potrebbe riferirsi il *Convivio*.

[1] Secondo il manoscritto della Bibl. Naz. di Parigi, fondo latino 16654, citato da P. Duhem, *Le système du monde*, t. III, Parigi, 1915, pag. 242. Cfr. A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origines des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scholastiques*. Parigi, 1819, pag. 139.

[2] Duhem, *op. cit.*. t. II, Parigi, 1914, pag. 146-147; B. Boncompagni, *Della vita e delle opere di Gerardo Cremonese* (in *Atti dell' Accad. Pontif. dei Nuovi Lincei*, t. IV, anno IV, pag. 479).

[3] Il titolo esatto è questo: Alpetragii Arabi *planetarum theorica*, physicis rationibus probata, nuperrime latinis litteris mandata a Calo Calonymos, hebraeo neapolitano, ubi nititur salvare apparentias absque eccentricis et epicyclis. Venetiis, in aedibus Lucaeantonii Iuntae Florentini, anno Domini MDXXXI, mense Januario. — Di questa edizione mi servo per il presente studio, come già feci altre volte, essendo la traduzione di M. Scoto conservata in manoscritti non facilmente per me accessibili.

[4] Sotto questa forma in Pietro d'Abano, *Conciliator*, diff. X, 4. Egli tuttavia, nella diff. XIV,

le deformazioni del nome, alcune delle quali sono d'altronde spiegabilissime, ed hanno non pochi riscontri nella trasformazione subíta da altri nomi dall'arabo in latino, la dottrina astronomica di Alpetragio era universalmente nota, tra gli scolastici del tempo di Dante, e sul modo d'intendere il pensiero di lui non cadeva dubbio.

Chi era dunque costui?

Alla fine della traduzione di Calo Calonymos si legge: « Et hic finis imponitur sermoni *iudicis* eximii *avo ishac filii Alpetragii.* [1] Su questa indicazione, Bernardino Baldi [2] ritenne che il nome del nostro astronomo fosse *Abu Ishâk*, e che *Alpetragius* indicasse il nome del padre, piú o meno deformato. Ora, invece, sembra stabilito che Bitrogi o Bitrugi sia il nome del paese onde derivava la sua famiglia; questo paese sarebbe Bitrodj, che oggi si chiama Pedroches, a nord di Cordova. [3] Sembra inoltre che, anche quello di Abu Ishâk, non sia il suo nome proprio, ma un soprannome, che, secondo l'indicazione del Casiri, era talora sostituito da quello di *Nurredin.* [4] Lo stesso Casiri c'informa che questo *Nurredin*, volgarmente detto *Petrucci*, era in origine un cristiano convertito al maomettismo, il quale, anche dopo la sua conversione, aveva conservato il nome cristiano della sua famiglia.

Nurredin, o Abu Ishâk ben Al-Bitrogi è appellato, nel manoscritto arabo dell'Escurial catalogato dal Casiri, *Ischibili*, che significa *di Siviglia;* il quale appellativo ci fa conoscere la patria di Alpetragio.

L'opera di lui, della quale conosciamo già il titolo nelle due traduzioni latine, s'intitolava, nel testo arabo segnalato dal Casiri, *Libro della sfera.*

Intorno al tempo e all'ambiente storico nel quale visse Alpetragio, troviamo, nell'opera stessa di lui, una indicazione di somma importanza, quando egli, riferendosi alla teoria tolemaica ed anti-aristotelica degli eccentrici e degli epicicli, ricorda di avere appreso dall'emiro Abu Bakr ben Tofail (*iudex excellens Avobacher Aventafel*) una nuova teoria, nella quale i movimenti dei pianeti sono dedotti dai principii diversi da quelli di Tolomeo, e che permetteva di fare a meno degli eccentrici e degli epicicli. [1] Ora Abu Bakr, nato nell'Andalusia, intorno al 1100, e morto al Marocco il 1185, medico, matematico, filosofo e poeta, visse in gran domestichezza col califfo almoade Abu Iaqûb Iûsuf, al quale presentò il giovane Averroè. Sotto il califfato di Iûsuf, principe coltissimo che attese egli stesso agli studî filosofici e che amò circondarsi di dotti chiamati a sé da ogni provincia del suo regno, s'inizia un periodo di tolleranza religiosa nella Spagna moresca, di cui profittarono grandemente le scienze per raggiungere un alto grado di sviluppo. [2]

In questo ambiente storico, va collocato appunto l'astronomo e filosofo che gli scolastici conobbero sotto il nome latinizzato di Alpetragio.

2. Ed ora vediamo in che cosa consiste la nuova dottrina astronomica, che Alpetragio dice di avere appresa dall'emiro Abu Bakr Aven Tofail.

---

app. 2, ricorda il nostro astronomo col nome di *Avempetras*, e altrove con quello *Alpetragius.* Cfr. S. Ferrari, *I tempi la vita, le opere di Pietro d'Abano.* Genova, 1900, pag. 211 e 212. In questa opera, il Ferrari sembra non si sia accorto dell'identità dello scrittore rispondente ai diversi nomi. Se n'è però accorto, pare, dopo la lettura del Duhem, illustrando il manoscritto vaticano del *Lucidator*, dello stesso Abanese, ove s'incontrano due nuove forme del nome di Alpetragio: *Alpetraes* e *Arempetraes;* S. Ferrari, *Per la biografia e gli scritti di P. d'Abano* (nelle *Memorie* della *R. Accad. dei Lincei*, anno CCCXV, 1918, serie V, vol. XV, fasc. VII). Roma, 1918, pag. 76, 78, 79, 80. Le stesse corruzioni del nome di Alpetragio non sono rare nelle opere di Alberto Magno e di altri trattatisti medievali. Nell'edizione a stampa del *De prop. elem.* di Alberto (*Opera,* Jammy, Lugduni, 1621, t. V), I, tr. 2, cap. 7, Alpetragio è diventato *Alpetiatius!*

[1] Ediz. cit., fol. 27, verso.

[2] Duhem, *op. cit.*, t. II, pag. 147: Munk, *Mélanges de philosophie jouire et arabe.* Parigi, 1859; M. Steinschneider, *Vite di matematici arabi tratte da un'opera inedita di* Bernardino Baldi, *con note* (in *Bullett. d. Bibliogr. e d. Storia d. Scienze matem. e fisiche* di B. Buoncompagni, tomo V, 1872, pagine 427-554).

[3] Duhem, *ib.*

[4] Mich. Casiri, *Bibliotheca arabico-hispana Escurialensis*, tomo I, pag. 396. Madrid, 1760 (cit. dal Duhem, *ib.*).

[1] Fol. 4, recto.

[2] Cfr. Ueberweg-Baumgartnen, *Grund. d. Gesch. d. Philos. d. patrist. u. scholast. Zeit.* Berlin, 1915, pag. 380; C. Quirós Rodriguez, introduzione all'opera di Averroes, *Compendio de Metafisica*, texto arabe con traduccion y notas. Madrid, 1919, pag. xv; Munk, *op. cit.*, pag. 410-418; L. Gauthier, *Ibn Thofoïl, sa rie st ses oeurres.* Parigi, 1909; Renan, *Averroës et l'averroïsme* [3]. Parigi, 1869.

Le principali dottrine astronomiche presso i greci, dopo Platone, si possono raggruppare intorno a tre ipotesi fondamentali: la teoria delle sfere concentriche alla terra, la teoria eliocentrica, e quella degli eccentrici e degli epicicli. [1]

Platone, secondo che riferisce Simplicio, [2] ammesso che i corpi celesti si muovono di moto circolare, uniforme e costantemente regolare, poneva ai matematici il problema, quali movimenti circolari e perfettamente regolari si dovessero prendere per salvare le apparenze intorno al moto dei pianeti. La prima soluzione al problema posto in questi termini, fu data da Eudosso di Cnido, discepolo del pitagorico Archita tarantino e di Platone. Oltre al cielo delle stelle fisse, al cui centro si trova la terra, egli immaginò sette gruppi di sfere omocentriche alla terra, in numero di ventisei, per mezzo dei quali spiegava il movimento proprio di ogni pianeta. Il sistema omocentrico di Eudosso, perfezionato da Polemarco e quindi da Calippo di Cizico, fu adottato da Aristotele, che portò il numero delle sfere celesti a cinquantanove. Ma mentre tutto induce a credere che le sfere di Eudosso, come osserva lo Schiaparelli, fossero dei semplici elementi di un' ipotesi matematica, esse diventano con Aristotele enti fisici, involucri solidi e diafani del mondo.

Questo sistema pare che di buon'ora non soddisfacesse quelli spiriti, fra i greci, i quali, piú che alla simmetria della costruzione matematica, badavano alle apparenze celesti accuratamente osservate. E Sosigene, filosofo e astronomo del II sec. d. Cr. (da non confondersi col Sosigene della riforma giuliana del calendario), c'informa che, contro l'ipotesi delle sfere omocentriche, si facevano già dai contemporanei di Eudosso e di Aristotele, serie obiezioni basate sui seguenti fatti: che Venere e Marte variano di splendore al nostro occhio; che il disco solare apparente e quello lunare variano di diametro; che le ecclissi centrali di sole ora son totali ora anulari; che, infine, il sole ci appare muoversi con velocità angolare variabile, il che non accadrebbe se noi l'osservassimo sempre dal centro del suo movimento.

È certamente sotto l'influenza di alcune tra queste forti obiezioni che, nel tempo stesso nel quale si affermava la teoria ora esposta, vi fu tra i greci chi affacciò l'ipotesi che i pianeti, compresa la terra, si muovano intorno al sole. Un passo molto discusso di Posidonio, riassunto da Gemino e riferito da Simplicio, c'informa che Eraclide Pontico, discepolo di Platone, oppure altro astronomo citato da Eraclide, faceva circolare la terra intorno al sole. Anche Stobeo mette Eraclide in compagnia dei pitagorici, dei quali afferma che fan della terra un astro, e che gli altri sono altrettanti mondi simili alla terra, avviluppati d'aria e immersi nell'etere infinito. Sappiamo inoltre, da una testimonianza esplicita e precisa di Archimede, che Aristarco di Samo, fiorito intorno al 250 av. Cr., sosteneva l'immobilità della sfera delle stelle fisse, nel cui centro poneva il sole pur esso immobile, e ch'egli infine attribuiva alla terra un moto annuo su una circonferenza circolare intorno al sole. Per quest'ultima affermazione, Aristarco, secondo la testimonianza di Plutarco, fu da Cleante, lo stoico, discepolo di Zenone, accusato di empietà, per aver messo in moto il fuoco centrale (Hestia= Vesta), che, secondo un antico mito religioso e filosofico, risiedeva nel centro dell'universo, e che, dopo Iceta e Ecfanto di Siracusa, era stato incorporato nella terra. Cleante riviveva, nel sec. XVII dopo Cristo, nei giudici di Galileo! Ma non ostante l'accusa di questo Bellarmino dell'antichità, l'ipotesi eliocentrica che Aristarco, come piú tardi Copernico, aveva sostenuto quale semplice possibilità matematica, trovava un tardo difensore in Seleuco, nel II sec. d. Cr. Seleuco, non solo accettava la teoria di Aristarco come ipotesi matematica, ma ne faceva un'affermazione fisica, definitiva.

Se non che il sistema eliocentrico non urtava solo contro inveterati pregiudizî religiosi ed astrologici, ma non rendeva conto nemmeno di fatti già attentamente osservati, quali il variare del diametro apparente del disco solare e lunare, le ecclissi centrali di sole ora totali ora

---

[1] Intorno a queste dottrine, che qui esponiamo brevemente per inquadrare il pensiero di Alpetragio, cfr. P. DUHEM, *op. cit.*, t. I e II; SCHIAPARELLI, *Le sfere omocentriche di Eudosso, di Calippo e di Aristotele* (in *Mem. R. Ist. Lomb. Scienze e Lettere.* Classe di Scienze matem. e natur., vol. XIII, Milano, 1877); ID., *Origine del sistema planetario eliocentrico presso i Greci (ibid.* vol. XVIII, 1898); MARTIN, *Mémoires sur l'histoire des hypothèses astronomiques chez les grecs et les romains* (in *Mém. Acad. Inscript. Belles lettres*, t. XXX, 1881); HEATH, *Aristarchus of Samos, the ancient Copernicus. A history of greek astronomy* etc. Oxford, 1913.

[2] *De caelo,* II, cap. 12. Cfr. DUHEM, *op. cit.*, I, pag 103.

anulari, e la differente velocità angolare nel corso apparente del sole. Una spiegazione piena di questi fatti non si troverà, a dir vero, se non quando Keplero, liberatosi dal concetto platonico dei moti perfettamente circolari, avrà scoperto le orbite ellittiche ed avrà formulato le sue tre famose leggi del movimento dei corpi celesti.

Ma intanto, per risolvere in qualche modo quelle obiezioni e spiegare i fatti ora segnalati, si delineò, a poco a poco, una nuova dottrina, quella degli eccentrici e degli epicicli, la quale, ideata da Apollonio di Perga e da geometri alessandrini, fu concretata in un sistema astronomico, che dal punto di vista matematico conserva intatto anc'oggi il suo alto valore, per opera di Ipparco di Nicea, nel II sec. av. Cr., e di Claudio Tolomeo da Pelusio, nel II sec. dell'era volgare. A Ipparco si deve l'aver determinato con esattezza la grandezza relativa, la posizione dei circoli planetari e la velocità angolare dei pianeti; l'avere stabilito in cifre numeriche l'eccentricità dell'orbita solare, l'apogeo e il perigeo del sole, non che la durata dell'anno; l'avere infine, se non osservata per primo, calcolata la precessione degli equinozi a un po' piú di un grado per secolo. Il grande matematico di Nicea segnò cosí la via a Tolomeo. Questi fece, per gli altri pianeti, quello che Ipparco aveva fatto, con tanta precisione, per il sole. A Tolomeo si deve il piú perfetto sistema astronomico dell'antichità, nel quale tutte le anomalie già prima osservate, intorno al corso degli astri, ricevevano una spiegazione che, dal punto di vista matematico, è di grandissimo valore anc'oggi.

Fondandosi sulla legge della precessione degli equinozî, stabilita da Ipparco, l'astronomo di Pelusio attribuí all'ottava sfera un duplice movimento: quello diurno da oriente verso occidente, o, come dice Dante, « lo movimento ne lo quale ogni die si rivolve, e fa nova circulazione di punto a punto »; e « lo movimento quasi insensibile, ... da occidente in oriente, per un grado in cento anni ». [1] Ora questi due movimenti non solo sono contrari, ma avvengono, come osserva Tolomeo, intorno a poli differenti. Se quindi si attribuisce al cielo stellato il se-

[1] *Conv.*, II, xiv, 10-11; cfr. *Ib.*, II, vi, 16. La determinazione di *quasi un grado ogni cento anni*, è di Tolomeo, nell'*Almagesto* (*Syntaxis*, VII, c. 2). Veramente Ipparco aveva detto che la precessione dei punti equinoziali *non è inferiore a un grado per secolo*; e P. Tannery, *Recherches sur l'hist. de l'astron. anc.* (in *Mém. Soc. Sc. Phys. Natur. de Bordeaux*, 1893, 4ª serie t. I), cap. XV, 2, pag. 265, osserva che, se Tolomeo avesse tenuto conto di tutti i dati forniti da Ipparco, avrebbe trovato che la precessione doveva essere di 1° 23' 20" per secolo, risultato davvero sorprendente, se si pensa che l'astronomia moderna ha precisato il fenomeno a 1° 23' 30". Ma la cifra fissata da Tolomeo, fu quella comunemente ammessa da coloro che, come Dante, si contentavano, in fatto d'astronomia, di tenersi all'opinione di quelli che erano ritenuti i maestri della scienza, senza approfondire di piú l'argomento. L'opinione di Tolomeo, su questo punto, riferita da tutti gli astronomi medievali, era seguita, fra i greci, da Teone di Smirne, da Temistio, dai matematici alessandrini e da Simplicio; e fra gli arabi, da Masciallah, da Al Fergani e dai Fratelli della Purità (cfr. Duhem, II, pag. 192-209. L'opera di Al Fergani, o Alfràgano, *De aggregationibus scientiae stellarum*, che è un'abbreviazione dell'*Almagesto*, è probabile sia stata il manuale astronomico di Dante. In essa, al cap. XIII, si legge a proposito del moto proprio del cielo stellato: « Dicamus ergo quod ipsa (spaera stellarum fixarum) movetur ab occidente ad orientem, et movet secum spaeras stellarum 7 simul, super duos polos orbis signorum, in omnibus 100 annis parte una, secundum considerationem Ptolomaei; et propter illud permutantur auges stellarum 7 et genzahar earum secundum continuitatem signorum, vel successione, in omnibus 100 annis hac quantitate, et fit revolutio earum in orbe signorum toto in 36000 annis » (Alfragano, *Il libro dell'aggregazione delle stelle.... secondo il cod. mediceo-laurenziano, Pl. 29, cod. 9, contemporaneo a Dante*. Pubblicato con introduzione e note da Romeo Campani, nella *Collez. Opusc. Dant. ined. o rari*, diretta da G. L. Passerini, voll. 87-90, Città di Castello, 1910, pag. 116). Che Dante su questo punto si contentasse di tenersi all'opinione piú comune tra i filosofi e i teologi, lo prova il fatto che egli non accenna nemmeno ai tentativi, ben noti fra gli astronomi di professione a lui contemporanei, che erano stati fatti da parte di alcuni musulmani ed ebrei per correggere l'opinione di Tolomeo. Cosí Al Battani aveva trovato che il moto di precessione era piú rapido, e percorreva un grado in 66 anzi che in 100 anni (Duhem, II, pagg. 223-232); e Avenare, o Aven Ezra, un grado in 70 anni, sí che il ci elo stellato compie, per lui, una rivoluzione in 25000 anni. Altri, come Thâbit ben Kourrah e Al Zarkali, avevano sostituito, al moto di precessione uniforme, un movimento assai complicato di accesso e di recesso, detto anche movimento di *trepidazione* (Duhem, II, pagine 238-259). Tutte queste dottrine astronomiche erano largamente discusse nelle scuole medievali prima e dopo Dante. Anzi un contemporaneo del Poeta, il medico e astronomo padovano Pietro d'Abano, scriveva un trattato apposito *De motu oc-*

condo movimento, il primo, cioè il moto diurno, bisognerà attribuirlo ad una sfera oltre la sfera stellata, ad una nona sfera, che Tolomeo chiama « sfera motrice della sfera delle stelle fisse ». [1] e gli astronomi medievali *primo mobile,* cielo « che tutto quanto rape l'altro universo seco ». [2] Allo stesso modo Tolomeo attribuiva propri movimenti retrogradi ai pianeti.

Piú dello stesso sistema eliocentrico di Aristarco, la dottrina tolemaica degli eccentrici e degli epicicli, complicata con questi movimenti retrogradi, scompigliava tutto quanto il sistema delle sfere omocentriche che Aristotele supponeva solide e inalterabili. Questo spiega perché l'ipotesi degli eccentrici e degli epicicli, universalmente accettata dai matematici, fosse combattuta, fino dal suo apparire, dai filosofi che ad essa si mantennero sempre piú o meno ostili, durante tutto il medio evo.

Ai tempi di Dante, contro la dottrina tolemaica si solevano citare e discutere le obiezioni di due amici di Abu Bakr: Averroè e Alpetragio. L'autore dello *Speculum astronomiae* attribuito ad Alberto Magno, ma che il Mondonnet ritiene opera di Ruggero Bacone, [3] ci dice in qual conto fosse tenuta l'*Astrologia* di Alpetragio:

> Voluitque Alpetragius corrigere principia et suppositiones Ptolomaei, consentiens quidem suis conclusionibus, sed affirmans caelos inclinatos non apparere moveri in contrarium motus caeli primi, propter curvationem et posteriorationem, cum non possint assequi vehementiam motus primi. Et incipit liber suus: *Detegam tibi secretum* etc.; quem quidem multi receperunt, amplectentes eum ob reverentiam sententiae Aristotelis ex libro *Caeli et mundi,* quem assumit; quidam vero indignantur, quod malo suo intellectu ausus sit reprehendere Ptolomaeum. [1]

***

3. Per intendere tutta la portata delle dottrine che Alpetragio difendeva e colle quali intendeva « corrigere principia et suppositiones Ptolomaei », dobbiamo accennare brevemente ad una teoria assai antica, risultante dalla fusione del pensiero astronomico di Aristotile con principii stoici e neoplatonici, e della quale è traccia nella storia dell'astronomia greca degli ultimi secoli e in quella dell'astronomia arabica prima di Alpetragio.

Nel *De placitis philosophorum,* lo pseudo Plutarco afferma che « Anassagora, Democrito e Cleante sostenevano che tutte le stelle son mosse da oriente in occidente, mentre Alcmeone e i matematici volevano che i pianeti si muovano in senso contrario a quello delle stelle fisse ». [2] Nella qual testimonianza è sopratutto notevole l'attribuirsi di quest'opinione allo stoico Cleante, l'accusatore di Aristarco di Samo, e l'opposizione che si delinea netta fra la detta teoria e la tesi dei matematici. Un altro stoico del I secolo av. Cr., Cleomede, spiegava il movimento dei pianeti da occidente verso oriente, sostenuto dai matematici, affermando che questi astri, nel seguire l'ottava sfera nella sua circolazione diurna, sono piú lenti, e cosí essi sembrano muoversi in senso contrario. [3] Questa dottrina, combattuta risolutamente da Dercillide e da Gemino, parrebbe, da un passo di Teone di Smirne, essere stata accolta anche da Adrasto d'Afrodisia, a principio del II secolo d. Cr.; e lo stesso Tolomeo lo ricorda per ri-

---

tarae sphaerae (il titolo stesso dell'opera attribuita a Thâbit ben Kourrah, che il Duhem, II, pag. 257 sgg. ritiene sia di Al Zarkali o di qualche suo discepolo) nel quale, con perfetta informazione sullo stato della controversia, tornava a discutere delle diverse opinioni, apportando alla soluzione del problema osservazioni astronomiche fatte da lui nel 1303 e di nuovo nel 1310. Cfr. Ferrari, *I tempi, la vita e le dottrine di P. d'A.*, pag. 267; *Per la biografia e gli scritti di P. d'A.*, pag. 77 e 86-88; Duhem, t. IV, pag. 256 sgg.

[1] Duhem, t. II, pag. 90 e 185-186. La dottrina della *nona sfera* è nel secondo libro delle *Ipotesi dei pianeti* di Tolomeo, del quale il testo originale è andato smarrito, ma di cui ci resta una versione arabica sulla quale è stata fatta la traduzione tedesca (Cfr. Ptolomaei, *Opera quae extant omnia*, vol. II, ed. Heiberg, Lipsia, 1907, pag. 123). Nell'*Almagesto* non si parla di una nona sfera, ma bensí del *primo mobile* animato di moto diurno, che Tolomeo sembra ridurre a un gran cerchio tracciato sull'ultima superficie dell'orbe stellato. Allo stesso modo, Al Fergani nella sua riduzione dell'*Almagesto,* citata da Dante, parla del moto diurno che muove l'universo, senza attribuirgli una nona sfera concreta. La dottrina della nona sfera fu dunque propagata fra i latini dagli arabi e da Simplicio, come dirò fra poco.

[2] *Par.*, XXVIII, 70-71.

[3] P. Mandonnet, *Roger Bacon et le Speculum astronomiae* (in *Revue Néoscolastique de Philos.*, agosto 1910).

[1] Alberti Magni *Opera*, ed. Jammy, t. V, Lugduni 1621, *Spec. astron.*, cap. 2.

[2] Duhem, II, pag. 157.

[3] Duhem, II, pag. 157-8.

gettarla.[1] Fra i latini, Calcidio, nel suo commento al *Timeo* platonico, oppone, egli pure, all'opinione dei matematici, quella dei filosofi, i quali — egli dice — affermano, che nessun corpo celeste si muove in senso contrario alla circolazione generale dell' universo. Lo stesso scrittore, dopo aver detto che si possono spiegare sí le stazioni come i movimenti diretti e retrogradi dei pianeti, senza ricórrere all' ipotesi dei matematici, espone alcune considerazioni intorno alla spirale di Eudosso, non senza analogia con quelle di Alpetragio sulla *revolutio girativa dicta laulabina.*[2] I filosofi di cui parla Calcidio è probabile che fossero, come pensa il Duhem, alcuni neoplatonici meno antichi, ai principii metafisici dei quali s'ispira, come vedremo, il pensiero di Alpetragio. Il Duhem, anzi, va piú oltre, e sospetta, non senza verisimiglianza, che l'opera che circolava nelle scuole medievali sotto il nome di Alpetragio, e che noi conosciamo, sia per lo meno un' imitazione, se non addiritura un plagio, di un qualche trattato neoplatonico tradotto, come molte altre opere consimili, dal greco in arabo. Questa supposizione è confermata, fra l'altro, dal fatto che la successione delle lettere adoperate dall'astronomo arabo per le sue dimostrazioni, è quella dell'alfabeto greco; indizio quasi certo, secondo lo Hultsch, per riconoscere l'origine greca di uno scritto.[3]

Del resto, Alpetragio non fu il primo, fra gli Arabi, ad opporsi alla dottrina tolemaica. Nel secolo X, i cosiddetti Fratelli della Purità e della Sincerità professavano le seguenti dottrine astronomiche, le quali formano la sostanza del sistema di Alpetragio: 1°. la sfera che circonda l' universo è mossa dall'anima del mondo, e compie una rotazione completa in 24 ore; 2°. la sfera delle stelle fisse segue il movimento della nona sfera, ma con un ritardo insensibile di un grado in cento anni; 3°. la sfera di Saturno segue il movimento del cielo stellato, ma la sua velocità è ancor minore, ed esso resta in dietro di due minuti primi per giorno; lo stesso accade per gli altri pianeti; 4°. la sfera lunare, che ritarda di oltre tredici gradi per giorno, possiede il movimento piú lento, come quella che, fra i pianeti, è la piú distante dalla

[1] Duhem, II, pag. 158-161.
[2] Duhem, II, pag. 161-3.
[3] Duhem, II, pag. 156-7.

potenza motrice iniziale. Infine i Fratelli della Purità combattevano espressamente la dottrina di coloro i quali, « poco versati in geometria e in fisica », credono che i pianeti si muovano da occidente verso oriente.[1]

Tale la dottrina astronomica che Alpetragio apprese da Abu Bakr ben Tofail e fece sua, opponendola direttamente alla teoria tolemaica degli eccentrici e degli epicicli, la quale, per confessione dello stesso Alpetragio, era comunemente accettata da tutti.[2] Restano ora da vedere, in succinto, i capisaldi del sistema difeso dal nostro astronomo.

L'opera di lui si può dividere in due parti: la prima, assai breve, vorrebbe essere una critica, invero molto superficiale, delle dottrine tolemaiche; la seconda, invece, piú estesa, è un'esposizione della teoria che il nostro autore intende di opporre a quella di Tolomeo.[3]

Il mondo per Alpetragio comprende, come per Aristolele, la regione celeste e quella elementare. Intorno ai quattro elementi, disposti nell'ordine ben noto, fissato dallo Stagirita, si muovono non piú otto, ma nove sfere celesti incorruttibili, contigue tra loro e concentriche al centro dell' universo.[4] La nona sfera è l'orbe supremo, semplice, uniforme e senz'astri; essa si muove da sé, senza ricevere il movimento da alcun altro corpo, e tutte le sfere seguenti son rapite dal moto della nona sfera, tratte ciascuna sia dalla propria natura, sia dal desiderio di assomigliare a quella e di accompagnarsi al moto di essa.[5] Le sfere inferiori non hanno la

[1] Duhem, II, pag. 167-8.

[2] « Ab adolescentia, quo tempore theoricam astronomiae de motibus caeli didici, sequens quidem in eis vestigia antiquorum, ut supposuit huius scientiae princeps et author Ptolomaeus (*quem omnes recentiores sectati sunt, et illi nullus oppugnarit*, nisi notus Alzarcala in motu orbis stellarum fixarum, ac etiam filius Aflah, sibiliensis, in ordine orbis solis ac orbium Veneris et Mercurii, atque aliquibus locis eius libri sic visis ipsi Ptolomaeo et emendatis quidem ab eo Aflah atque completis iuxta radices suppositas a Ptolomaeo ipso), non destiti equidem mirari suppositiones illas, negans profecto quod natura ipsa negat ». Alpetragii *Th. pl.*, fol. 2 recto.

[3] La parte critica finisce al fol. 7 verso, ove comincia la parte espositiva.

[4] *Ib.*, fol. 5 recto.

[5] « Igitur orbis supremus simplex est is qui movetur ex seipso et est movens omnes existentes sub se et non recipit motum ex alio corpore, et omnes orbes qui sunt sub eo moventur ad motum eius, et

perfetta semplicità della sfera suprema; la diversa posizione delle costellazioni nelle varie stagioni e la diversità tra le stelle fisse per luce e splendore, come altresí la diversità tra i moti e l'aspetto delle stesse stelle e quelli dei pianeti, rivelano nelle otto sfere inferiori un'eterogeneità di sostanza, di cui è conseguenza l'eterogeneità degli influssi sul mondo inferiore e la sempre maggiore complicazione dei rispettivi movimenti. La necessità di ammettere una nona sfera cui attribuire il moto diurno, fu una conseguenza, come abbiamo visto, della scoperta della legge della precessione degli equinozî.[1] Ma nella dottrina di Alpetragio, piú che un' importanza matematica, la nona sfera ha un'importanza filosofica.

Dice Dante, nel *Convivio:*

Tolomeo..., accorgendosi che l'ottava spera si movea per piú movimenti, veggendo lo cerchio suo partire da lo diritto cerchio, che volge tutto da oriente in occidente, *costretto da li principii di filosofia, che di necessitade vuole un primo mobile semplicissimo,* puose un altro cielo essere fuori de lo stellato, lo quale facesse questa rivoluzione da oriente in occidente.... Sí che secondo lui, secondo quello che si tiene in astrologia ed in filosofia poi che quelli movimenti furon veduti, sono nove cieli mobili ».[1]

Ora i principii di quella filosofia, che di necessità vuole un primo motore semplicissimo, invano si cercherebbero in Tolomeo, che Dante ricorda e a cui certo spetta di aver postulato una nona sfera; essi sono, invece, formulati chiaramente da Alpetragio, che Dante non cita, ma che citavano bensí Alberto Magno,[2] Ruggero Bacone,[3] Pietro d'Abano[4] e molti altri.[5]

---

quilibet perficit intentionem suam sive natura sive desiderio ad se assimilandum ei et copulandum motui eius, licet poli cuiuscunque eorum sint diversi a polis eius, et poli uniuscuiusque eorum diversi a polis alterius, et quisque eorum habet super polis suis motum sibi proprium et omnes moventur ad partem motus universi », *ib.*, fol. 8 recto e verso.

[1] AVERROIS *De caelo*, II, comm. 67: « Opinio antiquorum est quod orbis octavus, scilicet stellatus, est primus orbis. Ptolomeus tamen posuit nonum, quia dicebat quod ipse invenit in stellis fixis motum tardum secundum ordinem signorum » etc. Cfr. SIMPLICIO, *De caelo*, ed. Heiberg, II, c. 8, pag. 462, 15; I, c. 2, pag. 32, 23. IOHANNIS DE SACROBOSCO, *Sphaera*, cap. 1: « Circa elementarem quidem regionem aetherea regio lucida a variatione omni, sua immutabili essentia, immunis existens, motu continuo circulariter incedit; et haec a philosophis qninta nuncupatur essentia. Cuius novem sunt sphaerae.... Quarum quidem duo sunt motus. Unus est enim caeli ultimi super duas axis extremitates.... Est etiam alius inferiorum sphaerarum motus per obliquum huic oppositus.... Sed primus motus omnes alias sphaeras secum impetu suo rapit (cfr. DANTE, *Par.*, XXVIII, 70-71) infra diem et noctem circa terram, semel, illis tamen contra nitentibus, ut octava sphaera in centum annis gradu uno ». MAGISTRI CAMPANI NOVARIENSIS, *Tractatus de sphaera*, cap. 11: « Ptolomaeus autem, ex considerationibus multorum praedecessorum suorum et suis, invenit per stellas fixas relatas ad situm aequatoris hanc sphaeram moveri versus orientem singulis centum annis, ut dixit, uno gradu. Et quia totus circulus habet 360 gradus, sequitur, secundum positionem Ptolomaei, quod sphaera praedicta stellarum fixarum perficiat revolutionem suam ab occidente in 36 millibus annis.... Cap. 12.... Idcirco ista coacti sumus hic tangere, ut constet octavam sphaeram non uno motu moveri sed pluribus. Quare ex hoc sequitur necessario, esse aliam sphaeram supra ipsam, quae habeat motum simplicem, quae sit primum mobile ».

[1] *Conv.*, II, III, 5-6.

[2] ALBERTI MAGNI *De caelo*, II, tr. 3, cap. 11: « Veniens autem post hos, Alpetragius Abuysac, in *Astrologia* nova quam induxit, per rationes necessarias probat, plures esse sphaeras quam octo. Quarum rationum fortiores sunt istae: quia ab uno motore primo simplici, in eo quod movetur ab ipso, non est nisi motus unus » etc. La stesso Alberto in un'altra opera, *Summa de creaturis,* tr. III, q. 12, a. 3, c' informa che « quadruplici necessitate ponitur caelum nonum, scilicet aqueum: quarum una iam dicta est in praecedentibus, et est illa quam assignat Avenalpetras in *Astrologia* sua, quia ab uno motore simplici non potest esse nisi motus unus in immobili et simplici ». Questo argomento è sviluppato altresí nella *Summa theol.*, pars II, tr. 11, q. 52, membr. 3. Anche se Dante non avesse mai avuto tra mano l'opera di Alpetragio, nel commento di Alberto al *De caelo* ce n'era abbastanza per farsi una idea completa del sistema dell'astronomo arabo; particolarmente importante è l'ampio riassunto e la critica delle dottrine di Alpetragio nel lib. II, tr. 2, cap. 5. Un altro riassunto si legge nel commento alla *Methaphys.*, XI, tr. 2, cap. 24; nella *Summa theol.*, p. II. tr. 11, q. 53, membro 3; nel *De causis et causis et processu univers.*, I, tr. 2, cap. 1; tr. 4, c. 7.

[3] *Opera hactenus inedita* ROGERII BACONI, Fascicolo IV. *Liber secundus communium naturalium. De caelestibus.* Partes quinque ed. R. Steele, Oxonii, 1913. I capp. 7-10 della quinta parte di quest'opera, che è merito del Duhem d'aver ritrovata, contengono un'esposizione analitica completa della dottrina di Alpetragio. Cfr. DUHEM, III, pag. 421 sgg.; *ib.*, pag. 430 sgg.

[4] *Conciliator*, diff. IX e X; *Lucidator astronomiae,* op. ms. illustrata dal FERRARI, *Per la biografia* ecc., pag. 78-79.

[5] Cosí, per es., l'anonimo autore della *Summa philosophiae*, attribuita a Rob. Capitone o Grossatesta, vescovo di Lincoln (cfr. L. BAUR, *Die philos.*

Ecco il ragionamento di Alpetragio per dimostrare la *necessità filosofica* della nona sfera:

Et dicimus, expetentes dei auxilium, quod orbis stellarum fixarum, supremus nobis apparens, declaratum est revera quod sit super polis aliis a polis universi, qui quidem sunt poli orbis moventis motu diurno, radice profecto omnium motuum, et principio eorum. Itaque impossibile est, esse ille motus nisi corpori quod supra orbem stellarum fixarum, cuius poli semper sunt fixi; et movet ad motum suum omnes orbes motu continuo, uniformiter, absque mutatione seu diversitate aliqua; et est suppremum simplex in rei veritate.... Orbis vero stellarum fixarum non est simplicissimus, nec eius motus est simplex; et hoc probatur ex eo quod apparet in observatione motus stellarum; nam aliquae apparent super circulum aequinoctialem, postea vero apparent extra cum in latitudine ad septentrionem seu ad meridiem; et apparet etiam eis postpositio a loco in quo fuerant; et motus huiusmodi non inest simplici. Et similiter demonstrat illud de eis, scilicet diversitatem suorum situum, quod reperitur in hoc mundo inferiori ex mutationibus magnis et permutatione rerum particularium, ut permutatio habitati ad non habitatum, et mediocris ad non mediocre, et aliquando corrigi aerem in aliquibus locis directis; itaque fiunt habitationes in eis; et corrumpitur aer in aliquibus locis, et diruuntur; et sic permutantur aquae maris, et praedominantur aliquibus locis, et apparent loca iam cooperta ab aquis. Nam quod apparet ex his rebus et similibus, testatur quod hae operationes proveniant ex permutatione situs eius. Et non sunt profecto propter aliquem orbium planetarum; nam si essent causa alicuius eorum, tunc duplicarentur et reverterentur duplicatis motibus eius, et reverterentur ad reversionem eius. Igitur sunt causa orbis stellarum fixarum. Appellatur autem hic orbis stellarum fixarum ex constantia distantiae stellarum in eo existentium ab invicem. Et motus eius diurnus provenit necessario ab alio orbe movente eum, simplicissimo absolute, cuius poli alii sunt a polis orbis stellarum fixarum; motus vero orbis stellarum fixarum super polos suos est motus eiusdem ex se ipso.

Attamen orbis stellarum fixarum non est ultimitate simplicitatis; compositio enim apparet in eo; nam stellae ei affixae et loca lactea, licet omnes eiusdem sint materiae, sunt tamen diversae ab aliis lumine et splendore; si enim essent eaedem omnimode, essent idem omnino, et non esset diversa quaedam pars eius ab alia aliquo modo. Et sic alii orbes differunt ab invicem, pluralitate motuum, ac diversitate polorum, et stellarum affixarum eis, et accidentibus earum, scilicet modis traditionis luminis; nam aliqui sunt illustres ex se ipsis, et aliqui acquirunt lumen ab aliis. Ulterius lumen stellarum fixarum ac planetarum est diversum: apparent enim aliquae colore cerae, et quaedam colore ignis et aliquae ac si incenderentur, et quaedam subalbidae et aliquae suboscurae, ut videtur de eis sensu; nec distantia et propinquitas, nec aer grossus et subtilis illud facit, sed semper sic se habent cum diversitate dispositionis aeris, et non mutantur nisi quibusdem mutationibus, quae sunt ex causa intermedia inter eas et visum nostrum, ac puritate et turbitate aeris; quae quidem, etsi sint accidentiia hiis substantiis, sunt tamen proprietates uniuscuimque ad consistentiam earum, et sunt quasi differentiae et substantiae eis. Substantia autem totius caeli, licet fuerit eadem, erit tamen eadem aliquo modo et non eadem quoquo modo; nam ex ea est quae est perfectae simplicitatis, et ex ea est non perfectae simplicitatis; et differunt partes eius in hoc secundum magis et minus. Et cum confirmatum fuerit, quod motus orbis stellarum fixarum non sit simplex et partes eius differant ab invicem, ergo non est ultimitate simplicitatis, et alius ab eo est in ultimitate simplicitatis perfecte. Et cum fuerit perfectae simplicitatis, impossibile quidem est apprehendi sensu; sensus enim non apprehendunt nisi accidentia; ipse vero non habet accidens; igitur est remotus ab apprehensione praeterquam intellectus.[1]

La nona sfera, detta orbe supremo, è postulata da Alpetragio per il principio filosofico, d'origine neoplatonica, che pone il semplice prima del complesso, l'uno prima del molteplice. E appunto come l'orbe supremo è richiesto per ridurre il molteplice all'uno, così il cielo stellato colla sua diversità di astri, e i cieli inferiori son richiesti per spiegare la derivazione del molteplice dall'uno. Il moto complesso delle sfere inferiori alla nona, rivela la complessità e l'eterogeneità della loro natura, posta in rilievo anche da Dante.[2] Esso si compone di due mo-

---

Werke des ROB. GROSSETESTE, Bischofs von Lincoln, in *Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt.*, vol. IX, Münster i. W., 1912, tr. XV, cap. 4, pag. 549) e GUGLIELMO D'AUVERGNE (cfr. DUHEM, III, pag. 252 sgg.). — È notevole, che anche il CAMPANO di Novara, nel passo che abbiamo riferito sopra, pag. 47, n. 1, pur accennando al ragionamento di Alpetragio per dimostrare la necessità della nona sfera, non ne faccia il nome; si dica altrettanto di MICHELE SCOTO, *Super Auctorem sphaerae,* nell'apposita quistione sul primo capitolo del Sacrobosco. Il ragionamento d'Alpetragio era divenuto, ai tempi di Dante, un luogo comune; ciò spiega la svista dell'autore del *Convivio* nell'attribuirlo a Tolomeo.

[1] *Theorica planetarum*, fol. 7 verso e 8 recto.

[2] *Par.*, II, 64-66. Cfr. B. NARDI, *Un frammento di cosmologia dantesca*, nella *Cultura Filosofica*, XI, 1, 1917, pag. 38-42.

vimenti semplici, che sono così descritti da Alpetragio:

Orbis supremus movetur super duos polos semper fixos, et motus eius est ab oriente in occidentem, singula revolutione in die cum nocte sua, et est movens universum. Motus autem eius est velocissimus omnium motuum existentium sub eo; et omnes orbes qui sunt sub eo deficiunt ab hoc motu, et spacium defectus singuli orbis a motu universali erit secundum spacium remotionis suae ab illo motore, vel secundum propinquitatem ad illum. Et unusquisque orbium existentium sub eo, optat se assimilare ei, et movetur subsequens eum, secundum mensuram suae virtutis sibi attributae a supremo; et conservat formam suam motu sibi proprio, quo movetur super polos suos alio motu, subsequens quidem motum supremi et se subiiciens illi motui atque se assimilans supremo. Et differunt motus orbium, existentium sub orbe supremo, suo motu subsequenti quoad velocitatem et tarditatem secundum propinquitatem et remotionem a supremo; nam virtus in motu est secundum mensuram propinquitatis motori ex quo virtus emanat. Et quoniam motus orbis supremi simplicis est simplex et non est in eo mutatio, ideo semper est eodem modo velocitatis; et orbis ei succedens habet de semplicitate motus secundum mensuram propinquitatis suae simplici, et virtus eius in motu fortior et velocitas eius maior, nam provenit ex supremo; et corpus quo remotius fuerit ab illo, eo virtus eius est debilior, quare motus eius erit etiam tardior; motus enim est secundum mensuram virtutis. Et hoc quod dicimus, motum esse secundum mensuram virtutis, est ex rebus quas omnes confitentur.... Corpus caeli est circulare: ideo motus eius naturalis est super circulum, et est perfectio et forma eius. Et quilibet orbis desiderat perfectionem suam ultimam; orbis tamen supremus movetur virtute sua, et eam distribuit orbibus inferioribus, qui recipiunt virtutem illam et motum, et id desiderant (est enim perfectio sua). Moventur autem orbes inferiores ad motum supremi, motu naturali non coacto, licet non fuerit eis super polos suos, sed subsequuntur eum ad motum supremi quasi essent delati ab eo, licet perquirant et desiderent eum. Et quoniam sunt distincti a supremo, et cuilibet eorum sunt duo poli, ideo est eidem alia virtus sibi propria, qua movetur ad partem illius motus provenientis eis a supremo orbe, movente omnes ex eo quod distribuit, ille supremus, inferioribus virtutis illius. Igitur motus, quo moventur a supremo, non impedit eos a motibus suis propriis, immo ipsi quoque moventur super polos suos motu subsequenti hunc motum et iuncto ei, nam non est oppositus ei nec sua pars contraria est parti eius.[1]

[1] *Theor. plan.*, fol. 8 verso e 9 recto.

Secondo Alpetragio, dunque, ogni sfera celeste partecipa al moto diurno dell'orbe supremo, per la virtú che riceve da questo, e per il desiderio di assomigliarli. Ma secondo che ogni sfera è piú distante dall'orbe supremo, la virtú che riceve da questo è minore; e cosí essa partecipa del moto della nona sfera con un certo ritardo, o difetto, proporzionale alla sua distanza dalla sfera motrice.[1] Oltre al movimento cui tutte le sfere celesti prendono parte intorno ai poli dell'universo, ciascuna sfera ha anche un proprio movimento intorno ai propri poli, proveniente dalla « virtus sibi propria ». Cosí il moto dell'ottava sfera, fatto oggetto di tante discussioni, da parte sì dei filosofi che dei matematici, era spiegato da Alpetragio come la risultante di due rotazioni uniformi, da oriente verso occidente, intorno a due assi inclinati l'uno sull'altro; di guisa che ogni stella veniva a descrivere quella spirale già studiata da Eudosso che è chiamata da Alpetragio *revolutio girativa laulabina*[2] e da Averroè *laulabia.*[3]

In Dante non v'è traccia di questa dottrina matematica che Alpetragio opponeva a quella di Tolomeo; ché, anzi, egli segue, nella descrizione dei movimenti del cielo stellato, l'*Almagesto,* nella riduzione che ne aveva fatto Alfragano, come abbiamo visto di sopra. Ma se Dante non è stato sedotto dalla teoria matematica di Alpetragio, ha però simpatizzato per il concetto filosofico che pervade tutto il sistema dell'astronomo di Siviglia e che con insistenza, quasi direi con prolissità, vien da lui richiamato e ribadito ad ogni pie' sospinto.

***

4. Questo concetto filosofico è soltanto accennato da Dante, nel *Convivio*, quand'egli parla del principio che *di necessità vuole un primo mobile semplicissimo;* ma è poi da lui ampiamente sviluppato nel canto II del *Paradiso,* a proposito delle macchie lunari,[4] e di nuovo nel canto XXVIII:

[1] *Ib.*, fol. 9 verso e 10 recto. Duhem, II, pagina 150 sgg.

[2] *Ib.*, fol. 10 verso. *Laulab* in arabo significa appunto *spirale* (ἕλιξ, in greco).

[3] Averrois *De Caelo*, II, comm. 35. Cfr. Alberti Magni *De caelo*, II, tr. 3, c. 11.

[4] *Par.*, II, 112-121. Cfr. il mio studio già citato, *Un frammento di cosmologia dantesca*, pag. 44 sgg.

.... Nel mondo sensibile si puote
veder le volte tanto piú divine,
quant'elle son dal centro piú remote....
Li cerchi corporai son ampi ed arti
secondo il piú e 'l men de la virtute
che si distende per tutte lor parti.
Maggior bontà vuol far maggior salute;
maggior salute maggior corpo cape,
s'elli ha parti igualmente compiute. [1]

Per Dante, l'esistenza di un primo mobile semplicissimo e uniforme, nella cui virtú *l'esser di tutto suo contento giace*, è una necessità filosofica non meno che per Alpetragio.

Ulterius, quoniam motus provenit ex motore primo et inde est virtus et fons ejus, igitur virtus est ibi fortior, et signum huius est velocitas motus; volocitas enim motus provenit ex fortitudine virtutis; et apparet procul dubio motum diurnum esse velocissimum omnium motuum, et est quidem orbi fortissimo omnium orbium; et propter hoc movet omnes motu diurno. Et is qui propinquior est motori, virtus eius de necessitate est maior virtute eius qui fuerit remotior ab illo, et motus eius etiam est velocior necessario, et hoc quidem merito naturali; et is qui magis distat ab eo, est minoris virtutis et velocitatis quam primus. Et haec est radix super quam aedificatur totus sermo noster in hoc libello. Et apparet quod velocissimus motuum, et cuius vis fortissima, et simplicissimus quidem, est motus orbis moventis universum motu diurno. Alii vero orbes subsequuntur cum motu quem ab eo acquirunt, et ipsi quidem ponunt intentionem et finem suum apud motum eius, ad assimilandum ei; nam ille est finis eorum; et qui est propinquior ei in similitudine motus eius, est velocior, et vis eius est fortior; et qui est remotior ab eo in similitudine motus eius, est quidem tardior in motu et vis eius debilior. Et cum declaratum fuerit a nobis, quod propinquior huic orbi sit velocior eo qui remotior est, et magis similis in motu; et propinquior huic, sit magis similis eidem ac velocior in motu eo qui remotior est valde, ex eo quod non appropinquatur similitudo ei in velocitate cum uniformitate motuum planetarum cum diversitate sua; tunc pervenimus ad intentum, et habemus etiam cum hoc causam successionis et ordinis eorum, quae aliter esse non potest. Nam sapientes huius scientiae differunt, et antiqui et recentiores, in ordine horum orbium; et nemo vidit causam efficientem huius; et ordo profecto illorum, apud eos, provenit inductive ex sensu, et conati sunt adducere causas non necessarias. [2]

Questo stesso concetto che, per confessione di Alpetragio, è come il fondamento su cui è costruita tutta la sua teoria astronomica, è uno dei capisaldi del *Liber de causis* sí caro a Dante:

Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata. Quod est quia infinitum primum, quod est intelligentia, est propinquum Uni puro.... Iam igitur manifestum est et planum, quod virtus, quanto plus approximat Uni puro et vero, fit vehementior eius unitas. Et quanto vehementior fit eius unitas, est infinitas in ea magis apparens et manifestior, et sunt operationes eius magnae, mirabiles et nobiles. [1]

A questo concetto, che ricorre in molti altri luoghi del *De causis* ben noti a Dante, [2] il Poeta s' inspira per dimostrare in qual modo il molteplice deriva dall' Uno. [3] Il primo cielo mobile,

---

[1] *Par.*, XXVIII, 49-51, 64-69

[2] *Theor. plan.*, fol. 4 verso e 5 recto. In fondo tutte le dottrine astronomiche degli antichi potrebbero classificarsi secondo due punti di vista opposti che caratterizzano due diversi metodi di ricerca: vi è un'astronomia, *quae procedit ex apparentibus secundum sensum*, come dice Tommaso d' Aquino (*De caelo*, II, lez. 14), è un'astronomia, che direi filosofica, la quale, ritenendo che, dietro ai sensi, la ragione ha corte le ali, come vuole, con Alpetragio, Dante (*Par.*, II, 56-57), tende a liberarsi dall'apparenza sensibile e a cercare le *cause necessarie* dei fenomeni celesti. A questo duplice punto di vista si riconnette l'opposizione fra matematici e filosofi, cui accennavano Teone di Smirne e Calcidio, come abbiamo visto di sopra. Alpetragio è forse, nel medio evo, il piú tipico rappresentante dell'astronomia filosofica che deride le teorie *costruite inductive ex sensu*, come quelle di Ipparco e di Tolomeo. « Quod induxit mathematicos et primores ex incumbentibus huic scientiae ad existimandum quod aliter sit in eis, est quoniam perspexerunt quod sibi apparuerit sensu de eis; et id posuerunt tamquam radicem, et prius acceperunt quod producit sensus de motu stellarum, dimittentes quod producit intellectus et quod producit natura earum, licet confiteantur quod plerique motuum stellarum appareant visu aliter quam sit veritas de eis » (Alpetragii *Theor. plan*, fol. 5 verso). Dante segue il metodo, oltre che alcune speciali dottrine, di Alpetragio, quando si scosta da Aristotele per ammettere, con Simplicio, l'armonia pitagorica delle sfere celesti (*Par.*, I, 73-84. B. Nardi, *La novità del suono e 'l grande lume*, in *Nuovo Giornale Dantesco*, 1918, II, quad. 3), e sopratutto quando accoglie la teoria di Giamblico, intorno alle macchie lunari, e la inquadra in un sistema schiettamente neoplatonico, che forma come lo schema cosmologico di tutta la *Commedia* (*Par.*, II, 49 sgg. Cfr. il mio studio in proposito, *Un frammento* ecc.).

[1] *Lib. de causis*, prop. XVII. Cfr. Procli *Institut. theol.*, § 95; Duhem, II, pag. 150-151.

[2] Cfr. B. Nardi, *Le citazioni dantesche del « Liber de causis »*, in *Giorn. crit. filos. ital.*, 1924, V, 1-3.

[3] B. Nardi, *Un frammento* ecc.; e *Dante e Pietro d'Abano*, in *Nuovo Giorn. Dant.*, 1920, IV, 1-2.

che con moto velocissimo e uniforme rapisce seco tutto quanto l' universo, è il cielo dell'essere indistinto e indiviso. Dalla *virtú* di questa prima sfera deriva, nei cieli seguenti, quella *virtus influxa* che si rivela mediante la loro azione sul mondo inferiore, e che è tanto piú debole e varia quanto piú ciascun orbe è lontano dall'orbe supremo.[1] Cosí l'*essere* e l' influenza uniforme del cielo cristallino, son divisi e distinti *per diverse essenze* dal cielo stellato, che è la prima sfera del molteplice, come il cielo cristallino è la sfera dell' uno indiviso. Le sfere seguenti, giú giú, di grado in grado, determinano sempre piú e dispongono a lor fini e lor semenze le influenze molteplici che ricevono dal cielo stellato; finché l'orbe lunare, col *turbo e il chiaro* che si vede nella faccia della luna, contiene idealmente (παραδειγματικῶς, come dice Giamblico) il molteplice e il diverso del mondo della generazione e della corruzione (τὸ πολυειδὲς καὶ διάφορον τῆς γενέσεως).[2]

⁂

5. Fin qui abbiamo posto in rilievo alcune coincidenze sostanziali fra il pensiero filosofico di Alpetragio e quello di Dante; ora illustreremo la citazione del *Convivio*, ove Dante si appella espressamente all'autorità di Alpetragio.

Qualche linea dopo il passo della *Theorica planetarum* da noi sopra riferito per ultimo, l'astronomo spagnolo, per dimostrare anche con prove tratte dall'esperienza sensibile, quello che aveva dimostrato con argomentazioni filosofiche necessarie, continua:

Revertamur ad id in quo fuimus, dicentes profecto probari etiam id quod diximus (quod motus provenit ex motu superiore), ex eo quod videtur in hoc mundo inferiori, scilicet generabili et corruptibili, existente sub caelo. Nam in virtute motiva mundi, quae est corpori moventi universum, apparet quidem quod diximus; nam propinquior ei motus, illius est fortior et velocior quam eius qui remotior est; emanatio enim motus circularis in eis, qui est praeter motum naturalem eorum, est ab eo. In materia enim ignea videmus motum circularem, similem motui caelesti, in eo quod videtur ad instar stellarum apparentium quibusdam temporibus, ardentium in locis superioribus noctibus; itaque videntur inspicienti esse stellae, et apparent moveri cum motu stellarum seu sequi eas, adeo quod habent occasum; et hoc quidem indicat quod illud elementum moveatur delatum ad motum caeli superioris. Elementum autem aeris, in motu eius est quaedam levitas, licet tempestate quodam non servante quidem ordinem, ex eo quod est in natura aeris receptio impulsionis et velocitas eruptionis et scissionis; remanet tamen in eo, ut plurimum, quod moveatur ad motum caeli, et praecipue in ortu solis, et declinatio eius post ortum ac etiam in occasu; et videmus quidem de motu aeris et tempestate eius, licet simus in aere et non sentimus motum eius. Ulterius, aer propinquus terrae et existens infra partes eius, ex lacubus et montibus, in quo est spissitudo propter vapores ascendentes a terra et aqua, motus quidem eius non apparet sensu, unde motus illius non servat ordinem, licet sit minoris velocitatis quam motus ignis. Elementum vero aquae, motus eius late patet quod sequitur motum caeli necessario, licet motus eius non fuerit super circulo completo; et hoc quidam, ex eo quod videmus de motu maris magni in die ac nocte, secundum eumdem ordinem, quasi esset motus aequidistans; et hoc profecto provenit ex gravedine eius, et quod est in natura eius ex declinatione inferius et profundatione ad loca inferiora terrae. Et plurimum ex quo declaratu motus caeli, est cum congregetur in mari, in quo non apprehenditur finis et terminus nisi unus tantum, propter magnitudinem et profunditatem eius. Motus autem aquae qui est ab oriente, est motus qui sequitur id quod est; motus vero eius in regressu, est propter suam gravitatem et declinationem inferius ex multitudine sua. At motus aquae est minus velox motu aeris, quare existimatur, de aqua, quod subsequatur in motu suo motum lunae, propter propinquitatem motus eorum; et existimaverunt quod sic sit, quoniam persequuntur eam; deficiunt tamen ab ipsa et non provenit ei virtus ad perficiendum revolutionem; itaque subsequatur alia revolutio et acceleret complementum revolutionis unde aqua est in continua tempestate, prout videtur hoc eis. Terra vero apparet quod sit quiescens.... Et cum sic fuerit ut diximus, quod profecto est propinquius motori, motus eius est velocior et vis huius est fortior; et propinquius huic motori veloci erit velocius eo quod est remotius, et remotius a motore velociori in motu, erit debilius et tardius. Et hic sermo est nimis sufficiens.[1]

Sebbene il discorso di Alpetragio in qualche particolare sia involuto e lambiccato, esso è in-

---

[1] « Isti orbes quo remotiores sunt a supremo, eo diminuitur virtus influssa eis », Alpetragii *Theor., plan.*, fol. 15 recto. Cfr. in proposito, i brani di Alberto Magno già riportati da me nello studio, *Le citazioni dantesche* ecc., § V.

[2] Simplicii *De caelo*, ed. Heiberg, Berlino, 1884, II, c. 8, pag. 457, 9-13 (trad. latina del Moerbeke. Venezia, 1540 e 1555).

[1] *Theor. planet.*, fol. 5 recto.

vece sufficientemente chiaro quanto al concetto generale che l'informa. Dall'orbe supremo mosso di moto semplice e uniforme, piove sui cieli inferiori quella *virtus influxa*, onde ciascuno di essi sente il vivo desiderio di assomigliare a quello e di seguirne la circolazione nella misura della sua capacità, cioè, secondo che riceve piú o meno della *virtus influxa;* e ogni sfera riceve piú meno della virtú del cielo supremo, secondo che essa è piú o meno vicina a quello. E poiché l'orbe supremo muove tutto quanto l'universo, ne segue che, non solo le sfere celesti inferiori, ma anche gli elementi del mondo sublunare, tranne la terra che occupa il centro immobile dell'universo, debbono, sia pure in misura piccolissima, proporzionale alla loro grande distanza dal primo mobile, partecipare al moto circolare di esso e provare lo stesso desiderio di assomigliargli.

Il moto circolare dei primi due elementi era stato affermato da Aristotele nel I libro delle *Meteore :*

> Fluit autem aer circulariter, quia simul trahitur cum totius circulatione; ignis enim cum eo, quod sursum est, elemento (cioè col cielo), cum igne autem aer continuus est. [1]

Attribuiscono invece, con Alpetragio, un movimento circolare, oltre che al fuoco e all'aria, anche all'acqua Ruggero Bacone, [2] Alberto Magno [3] e lo stesso Tommaso d'Aquino. Il quale ultimo, esponendo quel passo del *De caelo*, ove Aristotele afferma che ogni altro moto, nei quattro elementi, diverso da quello retto, è *praeter naturam*, fa la seguente considerazione :

> Ulterius quod hic dicitur, ignem moveri circulariter esse praeter naturam, videtur contrarium ei quod dicitur in primo *Meteororum*, ubi idem Aristoteles ponit quod ypercauma, idest ignis, et superior pars aeris feruntur circulariter motu firmamenti, sicut patet per motum stellae comatae. Sed dicendum, quod illa circulatio ignis vel aeris non est ei naturalis, quia non causatur ex principio intrinseco; neque iterum est per violentiam sive contra naturam, sed est quodammodo supra naturam, quia talis motus inest eis ex impressione superioris corporis, cuius motus ignis et aer sequuntur secundum completam circulationem, quia haec corpora sunt caelo propinquiora. Aqua, vero, secundum circulationem incompletam, scilicet secundum flùxum et refluxum maris. Terra, vero, velut remotissima a caelo, nihil a tali permutatione participat, nisi secundum solam alterationem partium ipsius. [1]

Dante attribuisce egli pure un movimento circolare ai primi tre elementi. Del fuoco è detto nella *Quaestio de aqua et terra:* « Videmus ignem imitari circulationem caeli ». [2]

Dell'aria parimente egli afferma :

> in circuito, tutto quanto
> l'aer si volge con la prima volta ; [3]

sia che per *prima volta* s'abbia da intendere il primo mobile, oppure, com' è piú verosimile, il cielo della luna, o anche, come vogliono altri, la sfera del fuoco che contiene quella dell'aria. Quanto all'acqua, anche Dante, come Alberto e Tommaso, le attribuisce una tendenza al moto circolare, la quale si rivela nel flusso e riflusso del mare e che dipende dal *volger del ciel della luna.* [4] E forse un'allusione alla dottrina di Alpetragio potrebbe scorgersi anche nei noti versi :

> La natura del mondo, che quieta
> il mezzo (= la terra) e *tutto l'altro intorno muove*.
> quinci (dal cielo cristallino) comincia come da sua [meta ; [5]

ove mi pare che la parola *meta*, anzi che nel senso di *principio*, vada presa in quella di *fine* e di *misura :* di fine, poiché ogni sfera inferiore al primo mobile « *perficit intentionem suam sive natura sive desiderio ad se adsimilandum ei et copulandum motui eius* », come vuole Alpetragio; [6] di misura, poiché al moto semplice ed uniforme del primo mobile son riferiti tutti gli altri movimenti dell'universo. [7]

---

[1] Arist., *Meteor.*, I, 3.

[2] *Opus maius*, ed. Bridges, Londra-Edimburgo-Oxford. 1900, pag. IV, vol. II, pag. 203; cfr. Duhem, III, 415.

[3] *Liber de causis et processu universitatis*, tr. IV, c. 7; *De caelo*, II, tr. 3, cap. 14; cfr. Duhem, III, pag. 329 e 345.

[1] Thomae Aq., *De caelo*, I, lez. 4, ad t. c. 11.

[2] [XXIII], 84 (testo critico della Soc. Dantesca Ital.); V. Biagi, *La Quaestio de acqua et terra di Dante*. Modena, 1907, pag. 170.

[3] *Purg.*, XXVIII, 103-104.

[4] *Par.*, XVI, 82-83; *Quaestio*, [VII], 15 e l. c.: Biagi, pag. 96 e 170. In questo Dante si allontana da Alpetragio, il quale, come abbiamo udito, ritiene errata l'opinione che fa dipendere il flusso del mare del mare dal moto della luna. Allo stesso modo se n'era notato Alberto. Cfr. Duhem, III, p. 329.

[5] *Par.*, XXVII, 106-108.

[6] Vedi sopra.

[7] *Par.*, XXVII, 116-117.

Ma quando, nel *Convivio*, Dante fa appello all'autorità di Alpetragio, non pensa tanto al moto circolare degli elementi, quanto al principio filosofico da cui esso è dedotto. Egli vuol dimostrare che l'*anima umana, che è forma nobilissima di queste che sotto lo cielo sono generate, piú riceve de la natura divina che alcun'altra*. Ora, per dimostrare questa proposizione, ha bisogno di una premessa, che cioè *ciascuna fòrma ha essere de la divina natura in alcun modo*. E questa premessa, alla sua volta, ha bisogno di poggiare sul principio, che *ciascuno effetto ritiene de la natura de la sua cagione*,

sí come dice Alpetragio, quando afferma che quello che è causato da corpo circulare ne ha in alcun modo circulare essere. [1]

Il principio, che ogni effetto ritiene della natura della sua causa, è un corollario dell'assioma scolastico, ricavato dalla Metafisica aristotelica, *omne agens agit sibi simile*. A questo concetto aristotelico Dante si richiama espressamente nel IV trattato del *Convivio*; [2] ma nel trattato III, egli aveva in mente, non Aristotele, sibbene il *Liber de causis*. Da questo libretto neoplatonico è presa appunto la dimostrazione della tesi, che l'anima umana riceve della natura divina piú abbondantemente di ogni altra forma generata sotto il cielo. [3] Come, secondo il *De causis*, la *Causa prima est fixa stans cum unitate sua pura semper, et ipsa regit res creatas omnes et influit super eas virtutem vitae et bonitates, secundum modum virtutis earum receptibilium et possibilitatem earum;* cosí, secondo Alpetragio, *quello che è causato da corpo circulare ne ha in alcuno modo circulare essere*. Corpo circulare è l'orbe supremo;

ideo motus eius naturalis est super circulum, et est perfectio et forma eius. Et quilibet orbis desiderat perfectionem suam ultimam; orbis tamen supremus movetur virtute sua, et eam distribuit orbibus inferioribus, qui recipiunt virtutem illam et motum et id desiderant; est enim perfectio sua. [4]

Dopo la citazione del *Liber de causis*, quella di Alpetragio ci sembra ora un richiamo spontaneo, quasi dovuto a un legame associativo, stabilitosi, nella coscienza di Dante, fra due autori che hanno tra loro tanta affinità di concetto filosofico. Al qual concetto che informa tutta la dottrina di Alpetragio, piú che a un particolare e preciso luogo dell'*Astrologia*, Dante intende senza dubbio di riferirsi. Non si tratta, in altri termini, di una citazione letterale, la quale supponga la conoscenza diretta del testo citato. La dottrina di Alpetragio era abbastanza nota e discussa, ai tempi di Dante, nelle scuole di religiosi e filosofanti; e per spiegarci la citazione del *Convivio*, come le altre rassomiglianze fra il pensiero di Dante e di Alpetragio, è piú che sufficiente questa conoscenza comune.

Mantova, aprile 1925.

BRUNO NARDI.

[1] *Conv.*, III, II, 5.
[2] *Conv.*, IV, X, 8. Cfr. *Nuovo Giornale Dantesco*, V, 1, pag. 19; *Giornale Dantesco*, XXV, 4, pag. 369.
[3] B. NARDI, *Le citazioni dantesche del ' Liber de causis '*, IX.
[4] Vedi sopra.

Se la canzone di Dante " E m' incresce di me sí duramente „ si possa ritenere scritta per Beatrice.

L'edizione critica delle *Rime* di Dante, lunga e sapiente fatica di Michele Barbi, come si sa, le distingue in sette libri, piú un'appendice comprendente quelle di dubbia autenticità; e assegna la canzone *E' m' incresce di me sí duramente* al secondo, destinato a raccogliere le rime non comprese nell'« amoroso libello » e tuttavia appartenenti al tempo della *Vita Nuova*. Non certo perché cosí vogliano i codici, i quali nel caso nostro e per la nostra ricerca temo non siano in grado di darci alcun lume, ma assai probabilmente per ragioni intrinseche, attinenti, voglio dire, al componimento medesimo. S'intuisce che in esso vibra qualcosa che consuona mirabilmente con le rime scritte in lode di Beatrice e con lo spirito che aleggia sopra alcune pagine dell'opera piú giovanile di Dante; sí che non c'è da far carico a nessuno se, senza ripensarci troppo su, obbedendo, son per dire, alla stessa suggestione del Poeta, non si dubita di aggiungerla al numero delle liriche ispirategli da colei che fu il suo primo e, dopo qualche infedeltà commessa nel periodo dello smarrimento, anche il suo ultimo amore.

Chi leggendo che gli occhi della donna amata

21 con le insegne d'Amor dieder la volta,
sí che la lor vittoriosa vista
poi non si vide pur una fiata;
ond' è rimasa trista
25 l'anima mia che n'attendea conforto;

non torna col pensiero ai capitoli della *Vita Nuova,* dov'è raccontato che Beatrice gli negò per sempre il suo saluto e il gran dolore che egli n'ebbe a provare? Ma in verità il passo non l'ho riferito per intero. Avanti i versi testé ricordati ci sono questi altri che dicono:

15 — Noi darem pace al core, a voi diletto —
diceano a li occhi miei
quei de la bella donna alcuna volta;
ma poi che sepper di loro intelletto
che per forza di lei
20 m'era la mente già ben tutta tolta,
con le insegne d'Amor dieder la volta,

con quel che segue.

Ora in qual parte della *Vita Nuova* è narrato che Beatrice non gli mostrasse piú gli occhi giovinetti dal giorno che s'accorse d'esser diventata la signora assoluta della sua mente? È dichiarato, al contrario, che gli tolse il saluto, quando seppe dell'amore di lui per la seconda donna dello schermo, del quale « troppa gente ragionava oltre lì termini de la cortesia.... E per questa cagione, cioè di questa soverchievole voce che parea che m'infamasse viziosamente, quella gentilissima (scrive il Poeta), la quale fu distruggitrice di tutti li vizi e regina de le virtudi, passando per alcuna parte, mi negò lo suo dolcissimo salutare, ne lo quale stava tutta la mia beatitudine » (*V. N.*, X, 2). Sicché l'una, dopo essersi impossessata dell'anima di Dante con la promessa di dar pace al suo cuore e diletto a' suoi occhi, non gli rivolge piú uno sguardo in cui trasparisca segno alcuno di amore; l'altra non si degna piú di salutarlo, perché lo sa invescato in un amorazzo, che lo infama viziosamente.

Diremo che il poeta non è uno storico, e che può benissimo un giorno sentire in un modo e un giorno in un altro, senza che per ciò sia cambiato l'oggetto della sua passione? Nulla di piú mutevole dell'amore: senza dubbio. Ma qui non si tratta del sentimento, ché questo si concede volentieri sia capace di capricciosi contrasti, e una volta per l'abbandono della donna amata far che agli occhi dell'amante si oscuri il mondo e un'altra farlo uscire in un grido di liberazione; bensí delle cagioni di questo abbandono del tutto opposte, secondo che si abbia presente la canzone *E' m' increscе di me*, oppure la *Vita Nuova*.

Ma continuando a leggere, si osserverà, noi c'imbattiamo in una stanza, la penultima, che ha in sé quante prove si vogliono per assicurarci che la canzone fu sicuramente scritta per Beatrice.

57 Lo giorno che costei nel mondo venne,
secondo che si trova
nel libro de la mente che vien meno,
60 la mia persona pargola sostenne
una passion nova,
tal ch'io rimasi di paura pieno;
ch'a tutte mie virtú fu posto un freno
subitamente, sí ch'io caddi in terrà
65 per una luce che nel cor percosse;
e se 'l libro non erra,
lo spirito maggior tremò sí forte,
che parve ben che morte
per lui in questo mondo giunta fosse;
70 ma or ne incresce a quei che questo mosse.

Tutto qui, si ripiglierà, ci riconduce alla *Vita Nuova*. « Nel libro de la mente che vien meno » sembrano riassunte, e felicemente, le parole: « In quella parte del libro de la mia memoria dinanzi a la quale poco si potrebbe leggere », con cui si proemia a quella singolare storia d'amore; « la mia persona pargola » par fatta apposta per raffigurare in una immagine quanto si legge intorno al tempo del suo primo incontro con la gloriosa donna della sua mente: « sí che quasi dal principio del suo anno nono apparve a me, ed io la vidi quasi da la fine del mio nono ». La « passion nova » da lui sofferta può esser altra da quella, cosí mirabile, descritta nel cap. II della *Vita Nuova?* No, di certo. « In quello punto dico veracemente che lo spirito de la vita, lo quale dimora ne la secretissima camera de lo cuore, cominciò a tremare sí fortemente, che apparia ne li menimi polsi orribilmente; e tremando disse queste parole: *Ecce deus fortior me, qui veniens dominabitur michi* ». In quel medesimo punto, per non andar troppo per le lunghe riproducendo fedelmente il racconto dantesco, si commove e grida parole latine lo « spirito animale », e il medesimo fa lo « spirito naturale » (*V. N.*, I, 4-6), che, come gli annunzia, comincia poco dopo « ad essere impedito nella sua operazione.... onde io divenni (racconta il Poeta) in picciolo tempo poi di sí fraile e debole condizione, che a molti amici pesava de la mia vista » (*V. N.*, IV, 1). Passione piú nuova di cosí sarebbe impossibile immaginarla. Perciò non è da maravigliare, ripeto, se si conclude che nella canzone *E' m' increscе di me* riappariscono motivi, la cui spiegazione si riscontra con la *Vita Nuova*.

E tutto andrebbe ottimamente, se non ci fosse una piccola difficoltà. Nel primo verso della stanza in quistione è detto chiaro che la passion nuova Dante l'ebbe a sostenere il giorno « che costei nel mondo venne ». Qualora la canzone fosse scritta per lamentarsi della durezza di Beatrice, visto e considerato che costei nacque al principio e lui alla fine del medesimo anno, il libro della sua memoria non sarebbe piú quello che, quanto piú si torna verso i primi anni della vita, e tanto piú *vien meno:* Dante avrebbe conservata memoria di un avvenimento straordinario di quando era ancora lattante suppergiú di dieci mesi, e in cosí tenera età sarebbe rimasto pieno di paura e avrebbe perduto i sensi, non solo, ma, come se ai lattanti fosse possibile tenersi ritti in piedi, andare e venire, si rammenterebbe d'esser caduto in terra privo di sentimenti, e della voce d'amore che gli avrebbe percosso il cuore. Tutte cose, come ognun vede, impossibili a concepire.

Qualcuno, per cavarsi d' impaccio, ha creduto di dover interpretare il giorno che Beatrice venne al mondo per quello in cui, diciamo cosí, nacque per Dante, quando a nove anni la vide la prima volta e l'amò. Ma è un far violenza a parole che piú chiare e precise non potrebbero essere. Domandate a mille che cosa voglia dire « lò giorno che costei nel mondo venne », e mille, salvo non siano studiosi di Dante, vi risponderanno concordi che il Poeta parla del giorno in cui nacque la donna da lui cantata. Salvo non siano studiosi di Dante, o filosofi di buon umore, a cui faccia piacere ascrivere il nostro massimo Poeta tra i precursori dell' idealismo, e dimostrare che con quel verso intese dire che Beatrice venne alla luce il giorno che il suo spirito la pensò la prima volta.

Ma sarebbero sforzi d' ingegno tutt'altro che necessari. Sappiamo infatti con certezza che, appresso Beatrice, Dante ha amato la *Donna gentile.* Orbene costei fin dalle prime parole che se ne leggono nella *Vita Nuova* ci è rappresentata come « giovane e bella molto » Sicché diventa anche troppo facile indurne che nella canzone *E' m' incresce di me* si deve trattare proprio di lei, nata quando Dante era già fanciullo, troppo essendo evidente che non avrebbe ripetutamente notata la giovanezza di lei, se lui non fosse stato di maggior età. Ma c' è di piú. Sopra la bellezza della donna amata nella canzone si torna a insistere almeno tre volte : « la bella donna » (v. 17) ; « e non le pesa del mal ch'ella vede, — anzi vie piú bella ora — che mai e vie piú lieta par che rida » (vv. 46-48) ; « quando mi apparve poi la gran biltate » (v. 71) ; e come « bella molto » la decanta la *Vita Nuova.* Parlando della sua prima apparizione Dante ricorda « quanto piani soavi e dolci » levasse gli occhi suoi verso di lui ; e dalla *Vita Nuova* sappiamo che ne' suoi primi assalti la *Donna gentile* lo guardò sempre con passionale tenerezza. « Mi riguardava sí pietosamente, quanto a la vista, che tutta la pietà parea in lei accolta (*Vita Nuova* XXXV, 2). « Ovunque questa donna mi vedea, sí si facea d' una vista pietosa e d' un colore pallido, quasi come d'amore » (XXXVI, 1). « Molte volte.... io andava per vedere questa pietosa donna, la quale parea che tirasse le lagrime fuori de li occhi miei per la sua vista » (ib. 2). E lascio di riferire i primi sei versi del sonetto *Color d'amore e di pietà sembianti*, per richiamar l'attenzione su quell' inciso, *quanto a la vista*, come cioè sembrava all'apparenza, perché in esso, o m' inganno, si contiene quasi in germe il motivo di tutta la canzone *E' m' incresce di me*, risolventesi in un lamento, ora un po' freddo e artificioso e ora sincero, che la sua donna non gli abbia mantenuto nulla di quanto gli aveva promesso o lasciato sperare.

Nella canzone che sappiamo, dopo detto che quel giorno Amore con le sue mani aperse gli occhi che lo hanno ferito a morte, ripiglia :

43 L' imagine di questa donna siede
su ne la mente ancora
là 've la pose quei che fu sua guida ;

e nella *Vita Nuova* era già affermato che proprio Amore gliela aveva posta innanzi per la sua pace. « Questa è una donna gentile, bella, giovane e savia, e apparita forse per volontade d'Amore, acciò che la mia vita si riposi (XXXVIII, 1).

Meglio ancora rimarrebbe provato che la canzone *E' m' incresce di me* si deve di necessità ritenere scritta per la *Donna gentile*, se entrando in un'analisi di essa e paragonandola con le liriche celebranti senza dubbio la donna del suo secondo amore, mi si concedesse che la medesimezza dell' ispirazione, dei sentimenti, delle qualità dell'amata, giovane e bella, ma dura come pietra, degli occhi potenti e micidiali, e del modo con cui per mezzo di essi lo ha condotto vicino a morte, son argomenti valevoli a

dimostrare l'identità della passione. Qui mi restringo a riprodurre la chiusa del congedo, nel quale, premesso di aver parlato a giovani donne che hanno « li occhi di bellezze ornati », raccomanda loro i suoi versi, aggiungendo: per voi perdono

91 la morte mia a quella bella cosa
che me n' ha colpa e mai non fu pietosa.

« E mai non fu pietosa »! Chi oserebbe far dir questo a Dante di Beatrice? e chi d'altra parte non sente che tal grido gli esce dall'anima, ingannata dalla grande pietà, di cui per sedurlo la *Donna gentile* gli si mostrò piena, fino a che non ebbe con la sua « vittoriosa vista » trionfato sul ricordo che parlava in favore di Beatrice morta? In queste poche parole si può compendiare la storia dell'amore di Dante per la *Donna gentile,* e questo medesimo risulta da una lettura, sia pure affrettata, della canzone *E' m' incresce di me sí duramente.*

Se non che, arrivati a questo punto, qualcuno potrebbe chiedere: — Sia pure, come voi volete, che quella canzone Dante non la scrisse per Beatrice, secondo generalmente si ritiene, ma per la *Donna gentile;* che vantaggio ci possiamo ripromettere da tale assegnazione? La lirica acquista forse un valore e un significato diverso? Cessa di essere un componimento piuttosto mediocre e si riveste di una bellezza che non ha? —

A domande di simil genere, tutt'altro che improbabili, si potrebbe innanzi tutto risponder questo, che la verità è sempre preferibile all'errore; poi che non può riuscire indifferente agli studiosi ogni tentativo che si fa per avere un ordinamento piú sicuro delle rime di Dante. Ma ciascuno può aggiungere da sé che un vantaggio, per quanto piccolo, sarà sempre, per chi studia il Poeta con l' intento di riviverne i sentimenti, non aver più davanti a sé una canzone che, indirizzata a Beatrice, ci mostra questa sua donna in contrasto con quanto sappiamo di lei e solleva quindi un problema; e indirizzata invece alla *Donna gentile*, risponde pienamente all' indole di questa e ne compie la figura, rappresentandola nella fase in cui la passione di Dante è presso a finire, e scoprendoci cosí i motivi per i quali a poco a poco il Poeta entra in uno stato d'animo, che non gli permette piú di esaltare la donna del suo secondo amore con l' impeto e la dedizione d' un tempo. Siamo presso al termine in cui la illusione sta per cadere o è già caduta, e l'amore per Beatrice, rimosso da sé l'ostacolo contro cui pareva fosse andato a infrangersi, sta per risorgere « immortale, onnipotente ».

Roma, 13 dicembre 1925.

LUIGI PIETROBONO.

La vendetta privata ai tempi di Dante.

Al tempo del Divino Poeta e molto dopo ancora la vendetta delle offese è un obbligo d'onore strettissimo ed un diritto così dell'offeso come dei suoi congiunti e di tutta la sua consorteria; diritto che lo Stato riconosce, mentre provvede per proprio conto a punire il reato del primo offensore.

Il sentimento che ispira la vendetta è alimentato da cause diverse, che andremo qui a riassumere.[1] In prima, è da considerare la tenace tradizione della *faida*, che domina quasi tutto il diritto penale barbarico, cosicché anche in questi tempi il concetto stesso di giustizia viene ad identificarsi nella vendetta, nella retribuzione cioè del male col male, nella precisa, armoniosa corrispondenza della espiazione col delitto; e ciò non soltanto nell'opinione volgare, ma pur anco nella legislazione, dove l' idea del *contropasso* di continuo ricorre nelle sanzioni penali, e spesso queste sono giustificate espressamente dalla ragione di compiere del delitto una *condecens vindicta.*[2]

---

[1] Per questa materia trattata in uno speciale capitolo del mio libro *Il Diritto Penale e la Delinquenza in Firenze nel sec. XIV.* Lucca, D. Corsi 1923, capitolo che qui si ripubblica con aggiunte, modificazioni e documenti, ho tratto profitto, oltre che dalle mie speciali ricerche, da I. DEL LUNGO. *Una vendetta in Firenze il giorno di S. Giovanni del 1925*, In *Arch. St. It.*, S. IV, vol. 18, dove con arte ammirabile sono riavvicinate e conteste molte notizie tratte da varie fonti e alcune delle disposizioni statutarie qui esaminate. Contributo pregevolissimo è pure il capitolo sulla vendetta privata del lavoro di G. ARIAS. *Le Istituzioni Giuridiche Medievali nella « Divina Commedia »*. Firenze, 1901; v. anche KOHLER. *Studien aus dem Strafrecht.* Mannheim, 1895. v. II e P. SANTINI. *Appunti sulla vendetta privata.* In *Arch. St. It.*, S. IV vol. 18.

[2] Esempi di *contropasso* sono fra altri le pene inflitte ai sodomiti; ai falsi monetari, ai muratori che avessero costruito in luogo vietato, ai notari che

La costituzione politico-sociale offre poi il terreno piú propizio alla persistenza del sistema, essendo la classe dominante formata da raggruppamenti di consorterie, i cui membri uniti da vincoli di sangue, si tengono fortemente organizzati per la tutela di interessi comuni, primo quello della difesa della loro collettività, mediante le torri e i fortilizi e gli altri apprestamenti guerreschi, e dei singoli, mediante appunto l'aiuto scambievole nell'esercizio della vendetta dell'ingiurie recate a ciascuno di loro.[1]

V' influiva poi il sentimento dell'onore, esagerato nella società medievale, come in tutte le civiltà non intieramente sviluppate; tale esagerazione del sentimento d'onore se si riscontra vivace nei piú bassi strati sociali, tanto piú ci appare forte nelle grandi famiglie, i cui membri, educati nella letteratura e spesso nelle gesta cavalleresche ed eccitati dal mutuo esempio e da quello dei loro maggiori, sentivano in sé maggiormente nobilitata la vendetta, in quanto assorgeva dalla sodisfazione di passioni egoistiche, o dalla difesa della persona e del proprio onore, alla difesa della potenza e dell'onore della propria illustre casata; potenza ed onore che erano requisiti troppo necessari ai nobili, per gli alti uffici della milizia, delle potesterie e degli altri rettorati, e ai mercanti nelle cariche pubbliche della Città e nel credito commerciale quivi e nel mondo.

Quale immensa parte nella psiche medievale occupi la vendetta si scopre nelle cronache famigliari, nella legislazione, nella letteratura del tempo, e, meditando sulle conseguenze di essa, sulle sue infinite ripercussioni, ci appaiono sempre piú chiare le speciali condizioni della vita politico-sociale che venivano a crearsi per essa. Se il Divino Poema contribuisce potentemente a rappresentarci quella società, è d'altra parte alla luce che promana da quei sanguinosi documenti, che non solo rimangono chiariti molti passi di questo, ma appare altresì manifesto un aspetto particolare di quell'opera eccelsa, che fu anche un atto di squisita vendetta.

Il Cristianesimo stesso in questi tempi, in cui la fede sembra tanta viva e sincera, rimane impotente contro un tale sentimento, che è l'antitesi di quella sublime legge di amore, ma che si trova cosí profondamente radicato nella coscienza universale da costituire il fondo di essa e la principale sua caratteristica e, tanto, da non potersi svellere senza deformare del tutto lo spirito di quella civiltà. Onde avviene che, fra le molte altre contradizioni che questa ci offre, si senta con untuosa compunzione ripetere che la vendetta spetta a Dio, che grandi sono i danni morali e materiali della vendetta; e magnificare la bellezza del perdono e.... contemporaneamente, e spesso dalla medesima persona, si senta pure proclamare con parola franca e baldanzosa la vendetta essere somma allegrezza, e altissimo onore l'averla compiuta; che l'offeso deve pensare a quella giorno e notte, e che anche dopo cent'anni essa è sempre giovane ancora....[1]

---

si lasciassero corrompere; nonché le frequenti esecuzioni delle condanne dei delinquenti in genere nel luogo stesso del delitto etc. etc. La parola vendetta nel luogo e nel senso di giustizia si trova in vari passi degli Stat. per es. a proposito dell'uccisione di un membro della Signoria (Cap. 1322. II, 4); nel qual caso si prescrive che le botteghe debbono rimanere serrate finché non sia stata fatta *condecens vindicta*.

[1] Vedi P. Santini. *Documenti sull'antica Costituzione del Com. di Firenze.* Firenze 1895, pagg. 117-539; e la *Promissione di Consorti guelfi fiorentini verso la metà del sec. XIV* pubblicata da C. Guasti nell'*Inventario delle Carte Strozziane* I pag. 98; colla quale gli aderenti s'impegnavano ad aiutarsi a vicenda nella vendetta delle offese. Pure a quest'effetto doveva tendere la Consorteria della Libertà, costituita nel giugno del 1378, per quanto avesse il prevalente fine politico di rovesciare la tirannia dei Capitani di Parte Guelfa, e che era formata da cittadini che giuravano di trattarsi fra loro come consorti di sangue. (*Diario di Anonimo Fiorentino* in *Doc. di Storia Patria*, t. VI, pag. 505). Anche in contado si formavano delle consorterie fittizie in servigio dei gentiluomini e allo scopo di esercitare vendette; esse avevano lo strano nome di *troiate* e furono proibite con provvisione del 9 febbraio 1357 (reg. 44 c. 64).

[1] Alle molte testimonianze offerte da I. Del Lungo. *Una Vendetta* etc. cit. circa questa contradizione dell'anima medievale, dalle quali è portato a concludere che « nel M. E. certi sentimenti si sottrassero all'influsso del Cristianesimo » (pag. 386), e agli esempi dati dall'Arias (*op. cit.*), che giunge anch'egli ad una simile conclusione (pag. 45), sono da aggiungere i versi di Graziolo de' Bambaglioli (*Trattato sopra le virtú morali*. Modena 1921), dove pure ricorrono le solite, precise, frasi circa la vendetta e il perdono; il che dimostra che esse avevano valore di volgarissimi proverbi diffusi in ogni parte d'Italia e che, d'altra parte, non era vero che a Firenze piú che altrove fosse agognata la vendetta, come asseriva Iacopo della Lana nel suo Commento. Il poeta bolognese insegna infatti nella sua operetta

Per le stesse ragioni sopra esposte anche lo Stato, nella tendenza, che esso dimostra a divenire unico e supremo dispensatore della giustizia punitiva, in questo periodo di transizione in cui il diritto statutario, dispogliandosi in parte degli elementi barbarici, si avvicina sempre piú al diritto romano, trova un ostacolo invincibile nella coscienza pubblica della quale, per naturale necessità, non può essere che il riflesso.[1] Ma è forse anche una ragione del tutto pratica quella, per la quale il Comune, non dico tollera, ma riconosce e sanziona la giustizia privata; la sua incapacità organica cioè a provvedere efficacemente alla repressione del delitto, al quale effetto può appunto giovargli l'opera integratrice degli offesi stessi. Certo la pace pubblica rimane continuamente turbata da queste vendette, delle quali si alimentano in eterno gli odii delle famiglie. Esse, se non sono la causa delle fazioni medievali, come con troppa facilità si afferma dai vecchi cronisti, ne sono però fattori secondarii di grandissima importanza, forse oggi troppo trascurati dalla critica storica, che, per reazione contro le scuole passate, non vede in quelle lotte cittadine che il giuoco di grandi interessi economico-sociali.

morale che: Somm'allegrezza è fare sua vendetta, — perché lontan dolore — si muta in nuovo onore; — ma faccia sí ciascun che, scorsa in fretta, — per nuovo danno non gravi il suo stato, — ché peggiorando, è l' uom mal vendicato»; e per contro: «Savio è chi lassa al cielo ogni vendetta — perch'ei fa degno onore — a quell'alto Signore, — il qual, sopra ogni altra previdenza, — corregge giustamente ogni fallenza».

Anche Paolo di Pace da Certaldo (*Il Libro di Buoni Costumi* a cura di S. Morpurgo, Firenze 1921) espone le medesime due contradittorie sentenze: «La prima allegrezza del mondo si è fare sua vendetta», (n. 276); «Non fare mai tua vendetta, perché le vendette disertano l'anima, il corpo e l'avere», (n. 119); sconsiglia di poi il figlio dal vendicarsi perché la vendetta offende Dio e non potrà farla mai in modo da scansare le critiche della gente, in quanto se è scarsa ne avrà fama di dappoco, se eccessiva, di crudele e d' ingiusto.

[1] La dottrina del tempo, che si fonda principalmente sui testi romani e in parte sul dir. canonico, non ammetteva l'esercizio arbitrario delle proprie ragioni sotto nessuno aspetto. Uno fra gli altri trattatisti (Bonifacio de' Vitalini nel proemio al suo trattato *super maleficiis*) condanna apertamente la vendetta privata, che nella sua opera non è mai considerata come istituto giuridico, colle parole: .... *nullus presumat sua auctoritate et audacia vindictam facere; quia iuris rigor est ideo in medio constitutus ne quisque auctoritate propria ultionem deposcat.*

Certo quelle stragi interminabili seminate dalle vendette private sono per sé stesse un grandissimo male; ma è pur vero che rappresentano un minor male di fronte alla quasi impunità di cui, altrimenti, sarebbero venuti a godere molto spesso coloro che le avevano provocate coi loro delitti, data la facilità colla quale si potevano colla fuga evitare le pene piú gravi.

Nel fine di conseguire la maggiore pace sociale possibile, piu che la troppo lontana meta di sopprimere la vendetta, doveva perciò proporsi lo Stato quella piú pratica di porre ad essa termini e misure eque, di dare insomma leggi a questa guerra di privati, come le ha (o meglio, si credeva che le avesse....) la guerra tra i popoli.

In Firenze, adunque, dove questo istituto era trattato piú liberalmente, per dir cosí, che in altri luoghi,[1] si cominciava dal garantire la libertà della vendetta, dentro i limiti della legge, col togliere al giudice ogni tentazione di raffrenarla, mediante l'espressa proibizione di procedere contro chi la compiesse legittimamente, sotto pena di l. 1000 da pagarsi al Comune e di una somma da pagarsi al condannato pari alla multa che egli avesse inflitto a questo (Pot. 1325, III, 45, e St. 1415, III, 120); all' Esecutore degli Ordinamenti di Giustizia, cui era per Statuto affidata la missione di sospingere i cittadini alle tregue e alle paci, veniva pure interdetto di fare pressioni perché le parti devenissero a queste tregue e paci nei casi di omicidio oppure di ferite gravi prima che fosse fatta adeguata vendetta, sotto la minaccia di multa di l. 1000 o di l. 500 respettivamente (Cap. 1322, V. 76).

Prima però di parlare della legislazione sulla vendetta è da osservare che nello Statuto del Potestà del 1325[1] non abbondano le norme su questa materia. Essa fu regolata in modo quasi definitivo nello Statuto del 1355 (III, 86) dove

[1] Pertile, (vol. V, pag. 18 e segg.) cita vari Statuti, secondo i quali l'offeso prima di compiere la vendetta doveva darne avviso ai magistrati o all'offensore e altri, dai quali la vendetta era del tutto vietata.

[1] Vi sono dedicate le rubriche: III, 45, contenente questa una provvisione del 1295, e III, 40 e 126 le quali tutte riassumono disposizioni piú antiche del 1325. In quello del 1321, la piú antica delle redazioni statutaria sotto il nome del Potestà — ed è sempre negli Statuti del Potestà che trattasi della vendetta — manca per intiero il III libro dove do-

furono, in aggiunta ad antiche disposizioni, inserite le importanti provvisioni del 2-3 agosto 1331 e del 30 settembre 1334: materiale che passò poi con qualche altra aggiunta e modificazione negli Statuti del 1415 (III, 120). Queste provvisioni si pubblicano ora qui in fine perché sebbene posteriori assai a Dante pure servono a lumeggiare indirettamente i tempi suoi sotto questo riguardo, in quanto, mirando esse a disciplinare meglio l'esercizio della vendetta privata e a toglierne gli abusi, ci fanno comprendere come questi in un tempo, in cui non erano sufficientemente repressi ed il barbaro uso di farsi ragione da sé era in parte abbandonato alla consuetudine, debbono aver prodotto ben gravi effetti, se i legislatori dovettero correre alla ricerca di nuovi rimedi [1].

I provvedimenti adunque escogitati nei vari tempi per contenere e regolare la vendetta nella nostra Città possono cosí riassumersi.

a) Il diritto alla vendetta non è riconosciuto che all'offeso ed ai suoi congiunti (*aliquis de domo sua*) e soltanto per le lesioni personali. L'offensore è sempre esposto ad essa abbia o no riportata condanna per il suo delitto, anzi l'esser già stato condannato dalla giustizia pubblica è considerato come una dimostrazione della notorietà dell'offesa, che doveva esser *clara et manifesta*, all'effetto di legittimare la vendetta privata. [2]

vrebbe trovarsi questa materia; la quale non si riscontra nei frammenti di antichi costituti pubblicati da G. Rondoni, Firenze 1882; e da Papaleoni, *Miscellanea Fiorentina di Erudizione e Storia,* vol. I, pag. 70.

[1] Per quante ricerche si siano fatte nei cronisti del tempo, e nelle carte di archivio non si è potuto rintracciare alcun accenno alla causa occasionale di queste riforme del 1331-34 sulla vendetta. Forse è da ravvisarsi nella necessità della pacificazione interna quando nel detto anno 1331 Giovanni di Boemia, in signoria del quale passavano allora Lucca, invano agognata dai Fiorentini, ed altre città, si avanzava minaccioso per la Val di Nievole. Infatti fino dal 26 aprile di quell'anno si dava balía ai Signori di eleggere 12 cittadini, magnati e popolani, per conciliare le discordie nella città e nel contado. (Carte di Corredo dell'Arch. della Repubbl. frammenti di Provv. 1330-31, c. 132t).

[2] St. Pot. 1325, III, 126; è da aggiungere che nella rubr. stessa e in quelle corrispondenti agli Statuti successivi si disponeva che il facente vendetta quando non potesse dimostrare la sua ragione nel modo predetto della presentazione della sentenza di condanna dell'offensore, doveva almeno provare la notorietà dell'offesa ricevuta mediante due testimoni.

Questo diritto nello Statuto piú antico (Pot. 1325, III, 45) si trova limitato ai congiunti dell'offeso fino al quarto grado, almeno nel caso delle ferite piú gravi (penetranti in cavità, o con sfregio nel volto o con perdita o indebolimento di membro); ma per la vendetta dell'omicidio, ivi, pur affermandosene, naturalmente, il diritto non si fa accenno alla predetta limitazione.

Negli Statuti successivi la vendetta si vede permessa per qualsiasi lesione corporale, dall'omicidio alle ferite piú lievi, tanto all'offeso che a tutti quelli *de domo sua et de eius consorteria et progenie per lineam masculinam* ed in quelli del 1415 (III, 120) è inoltre concesso loro, quando abbiano da vendicarsi di uccisioni o di gravi ferite di associarsi per assalire l'offensore con una brigata qualunque di estranei (*cum quacumque comitiva*), proprio come si trattasse di dare addosso a un *bannitus de malleficio,* come ivi è detto, ad un nemico della pace pubblica. [1]

[1] Nella rubr. 86, III, dello St. Pot. 1355, contenente la detta provvisione del 3 Agosto 1331 non si trova che fosse permesso ad estranei alla consorteria di accompagnare il facente vendetta e di aiutarlo nella sanguinosa gesta. Soltanto nell'aggiunta del 30 sett. 1334 ad essa rubrica è detto che il primo offensore poteva essere impunemente colpito anche da *quocumque alio existenti cum dicto primo offenso.*

La dizione però lascia qualche dubbio su questa interpretazione, tanto piú che in una provvisione del 21 maggio 1350 (reg. 38, c. 43 e 45), la quale fu inserita nello Stat. Pot. del 1355 (III, 74) si vede tale facoltà di aggregarsi con estranei essere concessa in via eccezionale e per un caso veramente straordinario e di ordine pubblico: l'uccisione di un Gonfaloniere di Compagnia, uno degli Otto incaricati dell'imposizione di una certa gravezza, colpito dai Gherardini da Montecorboli, che avevano fatto scempio anche di un altro popolano. In questa occasione si concedeva ai facenti vendetta di unirsi a tale uopo *cum decem sociis seu paucioribus et non consortibus.* Ma ai tempi di Dante (v. Del Lungo, *Una Vendetta* etc. cit.), anche se di ciò non faceva parola la legge, pare valesse la consuetudine di ricorrere, oltre che ai congiunti, agli amici per questa triste bisogna, e piú tardi fra il 1355 e il 1415, come abbiamo detto, questo antico uso ricevette una espressa sanzione legale.

È da notare come i legislatori preoccupati forse dello straordinario aumento di delitti di sangue, oltre che concedere queste agevolazioni ai vendicatori privati, coll'aiuto dei quali si proponevano, come dicemmo, di contenere questo genere di criminalità, nella stessa provvisione del 1334 deliberavano con soverchia precipitazione, per zelo di difendere la

b) Di tale diritto erano privi i maleabbiati, cioè i recidivi o i rei di enormi delitti. I condannati, i banditi e ribelli non potevano vendicarsi di coloro che li avessero presi o feriti in ordine alle leggi; né potevano esser fatti segno a legittima vendetta coloro che avessero ottenuta la pace dall'avversario e coloro che avessero ferito per difendersi da un'aggressione o per vendicare un'offesa ricevuta da essi o dai loro congiunti (Prov. del 1331 e del 1334 cit. e Stat. 1415, cit.).

c) Doveva la vendetta esser adeguata (*condecens*) non sproporzionata all'offesa; per esempio non poteva eseguirsi con armi contro chi avesse percosso a mani vuote (Pot. 1325, III, 40), né era riguardata come legittima vendetta la deturpazione del volto che quando fosse stata fatta per una simile ferita ricevuta (ivi 45).

d) I congiunti o consorti non dovevano porgere aiuto a colui che era oggetto di una legittima vendetta. Se, trascinati da un sentimento di solidalità familiare, l'avessero fatto, cadevano in pena di l. 1000, o piú ad arbitrio, e potevano dal facente vendetta e dai suoi essere feriti o uccisi impunemente in *actu dictae vindictae;* e *in associationis actu* poteva essere impunemente colpita anche qualsiasi altra persona, oltre i congiunti: ciò nondimeno il sangue dei consorti e degli amici del primo offensore non valeva ad estinguere la vendetta, rimanendo nell'offeso il diritto di perseguitare il suo nemico sino alla fine. Se il facente vendetta avesse colpito i consorti e gli aderenti del primo offensore non già nell'atto di compierla, ma in altro tempo, andava soggetto alle pene comuni fissate per le lesioni e gli omicidi; non però a quelle, che, come sarà detto appresso, erano stabilite per gli autori di vendette illegittime. (Prov. del 1331 e 1334 cit. e St. 1415, rubr. 121).

e) La giustizia pubblica impediva l'azione di quella privata solo nel caso che sull'offensore fosse stata *eseguita* (non bastava, come abbiamo detto che fosse stata pronunziata) una condanna di morte, quando l'offeso fosse stato ucciso; oppure, di mutilazione di membro, quando l'offeso avesse riportata una delle piú volte nominate enormi ferite; perché solo cosí gravi espiazioni erano considerate negli Statuti (Pot. 1355, III, 86 e St. 1415 cit.) equivalenti a una *condecens vindicta* di ciascuno respettivamente di quei reati.[1] Negli altri casi, in cui l'offensore fosse stato condannato e avesse pure scontata la pena, permaneva sempre nell'offeso e nei suoi il diritto di vendicarsi.

Altro modo di far pagare il fio al colpevole di omicidio era quello, per cui il Comune di Firenze *seu regimina dicte civitatis tradi facerent offendentem* (o i suoi successori) *persone offense, coniunctis vel consortibus ita quod talis offendens propterea mortuus fuerit.* Questo fosco particolare, che si trova soltanto nella provvisione del 1331 (e quindi nello Stat. del 1355) non già negli Stat. del 1415, merita di essere rilevato per il suo carattere eminentemente medievale.

f) La vendetta poteva esser fatta sopra l'offensore soltanto e, morto lui, sopra i figli maschi e, mancando pur questi, sopra i figli loro e cosí, procedendo di grado in grado in infinito sopra i discendenti *ex latere agnatorum* e sempre sopra i piú prossimi, compresi anche gli spuri.[2] Questo provvedimento di porre un argine allo straripare delle vendette al di là della persona dell'offensore e dei suoi rappresentanti in linea retta era consigliato dalla necessità di dare sicurezza ai congiunti e consorti di quello, innocenti del misfatto, affinché le uccisioni e ferite

---

pace pubblica, di triplicare le pene per tutti i piú gravi reati contro la persona, anche se non fossero connessi a quelle vendette illegittime, di cui trattava il capitolo statutario dove la detta provvisione fu apposta.

Ma avendo questa disposizione prodotto grave malcontento, un consiglio di 22 giudici, il cui responso è riportato di seguito alla provvisione stessa (*Capitoli*, reg. 32 c. 123) deliberava che fosse cassata; come infatti lo fu, non trovandosene traccia negli St. del 1415.

[1] Con la provvisione del 12 novembre 1295 inserita nello Statuto del Potestà del 1325 (III, 45) si decretava che quando l'autore di ferite enormi avesse subita la condanna, il vendicatore che gli avesse prodotta una ferita di simil genere non poteva esser condannato a pena, che, per qualsiasi ragione, superasse le l. 400; disposizione che si riscontra anche negli ultimi Stat. (1415, III, 119).

[2] Anche nello Statuto del 1325 si deve sottintendere che al pagamento del debito di sangue fossero — in coerenza del resto all'antico diritto e agli usi inveterati anche degli altri luoghi — esposti i discendenti in linea retta dell'offensore, poiché ivi, nel vietare la vendetta sopra altra persona che non fosse l'offensore stesso è aggiunto l'inciso: *dum ipse principalis viveret;* colle quali parole implicitamente si veniva ad ammettere che, morto lui, erano chiamati i suoi rappresentanti, cioè i figli, a questa terribile eredità.

di loro non avessero a germinare alla loro volta altre vendette, sí da formarne un' inestricabile rete e da propagare le stragi all' infinito.

Severissime sono perciò le sanzioni, che si trovano stabilite fino dallo Stat. del 1325 (III, 126) contro *qui fecerit vindictam nisi in principalem personam*, cioè in persona che non sia quella dell'offensore, finché questo sia in vita. La pena ivi comminata per l' uccisione era di morte coll'aggravante che tutti i beni dell'omicida passassero all'erede dell' ucciso; per le ferite gravi si raddoppiava la pena ordinaria e si imponeva di risarcire l'offeso con una somma di l. 1000. Ma nella provv. del 1331 si vede inoltre decretata la decapitazione per le ferite gravi anche non seguite da morte, la multa di l. 2000 per quelle minori con effusione di sangue, il triplo della pena ordinaria per tutte le altre. I consorti che si fossero trovati presenti a quella illegittima vendetta erano considerati come complici; gli estranei che vi si fossero associati erano pareggiati ai sicari (*assassini*). Il reo ed i suoi figli dovevano stare in esilio finché non avessero ottenuto la pace e se fossero stati colti nella città o dentro il distretto sarebbero stati presi e tenuti in carcere fino alla conclusione della pace.[1]

g) Anche sull'omicidio o ferimento commesso per ragione di vendetta il magistrato inizia un processo e, stabilita l'esistenza di cotesta causale e la legittimità dell'atto derivatone, risolve la questione *utrum intelligatur facta competens vindicta* ed emette la relativa dichiarazione dentro un mese dall' inizio del processo stesso.[1]

Fatta questa dichiarazione il Rettore aveva l'obbligo di costringere le parti alla pace, sotto la minaccia di multe (che nella provvisione del 1334 sono fissate in l. 3000) e anche di condanne personali e di distruzione di beni. La pace doveva essere stipulata mediante istrumento notarile e corroborata da clausole penali e da idonei mallevadori, come fosse piaciuto al magistrato di ordinare. Chi avesse poi infranto questo patto per riaprire la serie delle reciproche violenze, che la legge, nel modo predetto, voleva definitivamente chiusa, era condannato alla decapitazione per l'omicidio o le ferite gravi, con piú il bando perpetuo dei suoi figli maschi; nel triplo per le altre lesioni, ed in ogni caso, al pagamento delle pene convenzionali fissate nell' istrumento di pace.

Da quanto può dedursi da tutto il materiale legislativo, la vendetta ci resulta ancora rigogliosa e ardente di fierissima vitalità intorno agli anni 1331-34, quando viene resa piú grave e pericolosa la condizione del primo offensore e dei suoi complici, ed elargiti nuovi diritti e maggiori agevolazioni, all'offeso, ai suoi congiunti ed amici; mentre si escogitano mezzi sempre piú severi per raffrenare coloro, che sfogando il loro odio sopra i consorti dell'offensore invece che su questo, andavano seminando i germi di nuovi delitti e di nuove vendette. Il che d'altra parte la sanguinosa storia di Firenze e piú ancora le cronache familiari[2] ci attestano

[1] Ma poiché il sentimento della vendetta e la malevolenza in genere spesso cercavano sfogo anche nella frode e nella calunnia, e ne fanno fede i provvedimenti a garanzia, è tutto dire, anche dei Magnati, diretti a reprimere l'accuse e le testimonianze false, (Ordin. di Giust. Emiliani-Giudici rubr. 13 e 97), colui che accusava un altro di aver fatta illegittima vendetta doveva provare questa causale e che il primo offensore era persona diversa da quella sulla quale la vendetta era stata compiuta; la prova era la stessa di quella richiesta per legittimare la vendetta, cioè o la sentenza di condanna del vero primo offensore o la deposizione di due testimoni. Se l'accusatore si chiariva falso era condannato in l. 50; e l'autore di quel delitto che il calunniatore aveva denunziato come vendetta illegittima o era assolto, se questa resultava legittima, o era condannato nelle pene ordinarie, se il delitto avesse avuto tutt'altra causa che la vendetta. (St. 1325, III, 126; 1355, III, 86 e 1415, III, 121).

[1] Nelle sentenze esaminate non mi è occorso di sentire mai accennato alla vendetta; si possono sopra di ciò fare due ipotesi: o che nel formulario di rito, fondato sul diritto comune che, come abbiamo detto, non la contempla, fosse tale motivazione celata sotto una forma generica qualsiasi di assoluzione: o che, appurata questa causale nell' istruttoria, il giudice sospendesse la prosecuzione degli atti, coll'*abolitio* o *circundatio* dei medesimi, equivalente alla dichiarazione di non luogo a procedere.

[2] Piú importante fra tutte la *Cronaca domestica di Mr. Donato Velluti* per cura di Isidoro Del Lungo e Guglielmo Volpi. Firenze 1914, per la viva rappresentazione non solo dei fatti relativi alle vendette e dello spirito di coloro che le facevano, ma, in genere, della vita dei ricchi mercanti fiorentini, seguita per circa due secoli a traverso le vicende di tutti i membri di una potente consorteria. Il valore di tale prezioso libro è di poi accresciuto dalla introduzione scritta ad illustrazione di esso da I. Del Lungo.

esser continuato a succedere nel corso dei secoli nonostante i rigori di queste leggi.

Se la vendetta, nonostante le giustificazioni di ordine storico, che se ne possono dare, repugna alla coscienza ed al sentimento moderni, è giusto riconoscere che di fronte ad essa il Comune medievale aveva ricorso a vari provvedimenti atti a prevenire quella, ed in genere, le offese alla persona, da cui essa era generata. Fra questi figurano in prima linea quelli relativi alle tregue o sicurtà e alle paci fra individui e fra casate.

Delle paci imposte per legge alle parti dopo compiuta una vendetta abbiamo già detto abbastanza; a togliere invece le occasioni a questa era imposto, come uno dei loro primi doveri, tanto al Potestà (1325, III, 86), quanto al Capitano del Popolo (St. 1322, I, 1) e all' Esecutore degli Ordinamenti di Giustizia (Cap. V, 76) di adoperarsi a riconciliare le famiglie e i singoli cittadini e a removere da loro le cause di odî e di inimicizie. Il Potestà doveva esercitare quest'opera di concordia fra le casate e ogni altra persona in genere; gli altri due Rettori, fra gli appartenenti all'ordine popolare. Nelle cronache e nelle storie ricorrono infatti frequentemente gli esempi di queste paci, disgraziatamente di raro sincere e durature, ottenute per opera dei magistrati, o anche della Signoria o di apposite Balíe, in occasione specialmente di guerre esterne, talora per l' intervento di alti personaggi (Gregorio X, il cardinale d'Acquasparta, il cardinale Latino, Carlo di Calabria, il Duca d'Atene etc.), oppure per la parola ardente di carità cristiana di celebri predicatori o di altri eminenti religiosi.

Le tregue poi avevano per fine di procurare per un certo lasso di tempo, un po' di respiro, un po' di sicurezza a chi si sentiva perseguitato dall'odio altrui e di dar modo e tempo, secondo insegna il Pertile (IV pag. 15) a trovare una via di composizione per raggiungere la pace evitando il triste esperimento della vendetta; benché sortissero talora l'effetto contrario, come osserva il medesimo autore, in quanto che la malvagità di sleali vendicatori approfittava volentieri di esse per menare con piú sicurezza il colpo omicida.

Questa materia delle tregue e sicurtà è regolata dalla rubr. 86 l. II, dello Stat. del Potestà del 1325 e può riassumersi nei seguenti capi.

Se alcuno si rivolge al Potestà per chiedere *treugnam seu securitatem sibi prestari ab aliquo de quo dicat se temere ne ipsum offendat ratione alicuius odii vel inimicitie*, il magistrato deve far citare quest' ultimo a presentarsi dentro un dato termine a concedere la tregua e dare sicurtà, ossia una garanzia mediante fideiussori, proporzionata al suo patrimonio *et etiam secundum qualitatem discordie*, di mantenere questo patto. La tregua aveva la durata di tre anni.

Se la persona citata, o il padre suo in sua vece, non si presentano, quella viene posta in bando come un qualsiasi contumace reo di maleficio, e non può liberarsene che facendo la tregua dentro 15 giorni.

Nondimeno (e questa eccezione è assai notevole perché con essa si veniva a togliere molto valore all' istituto della tregua come mezzo preventivo della vendetta e ad affermare una volta di piú lo scrupoloso rispetto del legislatore fiorentino per la libertà di farsi giustizia da sé) chi sia stato offeso nella persona ed i consanguinei di lui non hanno obbligo di dare questa sicurtà all'offensore, né questi può chiederla a loro; soltanto i consanguinei dell' offensore, contro i quali del resto la vendetta sarebbe stata illegittima finché quello o il suo successore diretto fossero stati in vita, hanno diritto ad ottenere la tregua. [1]

I banditi pure sono esclusi da questo diritto, poiché ognuno aveva la facoltà di ucciderli; ed ai magnati viene concesso solo in via eccezionale, proprio *pro evidenti causa vel odio quod sufficiens videatur dom. Potestati.*

Le parti dovevano promettere di osservare la tregua *usque ad tres annos integros* mediante un istrumento pubblico e sotto la clausola di forti pene convenzionali, confermando la promessa con giuramento da prestarsi al Comune e garantendola, come dicemmo, con idonei fideiussori.

Erano poi predisposte dalla legge alcune cautele perché fossero evitate occasioni di attriti e diverbi fra le parti che avevano stipu-

[1] Colla piú volte citata Provv. del 1334 si dava diritto ai congiunti e consorti dell'offensore di chiedere nonché la tregua ma la pace ai congiunti e consorti dell'offeso, i quali erano costretti a concederla sotto pena di l. 3000. Questa disposizione non si riscontra però negli Statuti successivi al 1355 e tutto contribuisce a farla ritenere come un provvedimento occasionale.

lata la tregua: proibito cioè a ciascuno dei contraenti di comprare terreni o case in cui uno degli avversari fosse consorte, ossia compartecipe della proprietà; nessuna delle dette parti poteva offendere l'altra, nonché nelle persone, nelle cose; ogni negozio giudiziario, che occorresse fra loro, doveva esser trattato per mezzo di procuratore, appartenente all'ordine popolare ed estraneo alla casata, cosicché il nemico non avesse mai a trovarsi a competere faccia a faccia col nemico.

Chi rompeva la tregua commettendo qualche reato a carico dell'altra parte non sottostava ad una pena superiore a quella ordinaria; ma il Potestà, anche senza richiesta degli interessati, lo costringeva con procedimento sommario a pagare le penali fissate nell' istrumento di tregua, di cui una metà era destinata al Comune; sotto la minaccia del bando, e coll'obbligo in ogni modo ai fideiussori di pagare essi in sua vece.

Altri provvedimenti diretti a prevenire la vendetta sono le concessioni di armi da difesa, dietro malleveria però di non offendere alcuno (Pot. 1355, III, 89):[1] la proibizione, di rinfacciare *ad alcun che dell'onta sia consorte* di non aver vendicata l'offesa arrecata a qualche suo congiunto;[2] ed infine l' intimazione a colui che poteva esser soggetto ad una legittima vendetta (e lui morto, al primogenito dei suoi discendenti, in linea retta in infinito) di fissare la propria dimora a 1000 braccia almeno di distanza dalle case dei proprî congiunti e consorti, in città, e a un miglio (nell'aggiunta del 1334, tre miglia) se in contado, finché non avesse ottenuta la pace (St. Pot. 1355, III, 86). È ciò, evidentemente, per ovviare a che la parte offesa mentre si industriava di esercitare il proprio diritto non avesse a trovare ostacolo nell' intervento di quelli e creare con nuovi conflitti un fomite a nuove vendette.

U. Dorini.

Provvisione dei Consigli Maggiori del 2-3 agosto 1331. (Capitoli vol. 32 v. 121).[1]

In dei nomine amen etc. . . . .

Quoniam delictum unius alteri noxium esse non debet et grave est et iuri ac equitati naturali contrarium quod ex alterius facto alter gravetur, hac presenti provisione, cum dei auxilio perpetuo valitura, per dominos Priores Artium et Vexilliferum Justitie (e dai Collegi).... provisum ordinatum et stantiatum fuit: quod nulla persona coniuncta de domo stirpe vel consortibus alicuius persone civitatis vel districtus Florentie, que in suum corpus ab aliqua persona civitatis vel districtus Florentie studiose offensa fuisset hactenus vel studiose offenderetur in posterum, de qua offensione facta fuerit condemnatio vel fuerit ipsa offensa publica, nec etiam ipsa offensa persona audeat vel presumat vindictam facere seu fieri facere in corpus contra aliquam personam coniunctam seu de domo stirpe vel consortibus talis offendentis nec ipsam coniunctam personam pro tali vindicta in corpus offendere. Et intelligatur semper facta esse

---

[1] L'uso delle armi da difesa era assai diffuso fra i Fiorentini e, secondo narra il Sacchetti (nov. 178), ciò destava meraviglia negli altri popoli. Lo stesso autore (nov. 175) ci mostra Dante armato di bracciaiuola alle prese con un villano provocatore.

[2] Era comminata per questo reato la multa di l. 50. Molti esempi di rimproveri di non eseguita vendetta si vedono in S. Bongi, *Ingiurie, Improperi Contumelie — Saggio di lingua parlata nel Trecento cavato dai Libri Criminali di Lucca.* Bologna, 1890, pagg. 7, 8, 11, 16, 24 etc. Nelle sentenze da me esaminate pel cit. lavoro *Il Diritto Penale e la Delinquenza in Firenze nel sec. XIV*, ho trovate assai di queste fiere invettive, quali ad esempio: « *Va, fa la vendetta di Miniato tuo fratello, il quale fu morto a ghiado per Bartolommeo della Grienza* » (Arch. Potestà, 826, c. 278); « *va, vendicati di Romolo che te fedìo mogliata* (ivi 873, c. 114) »; *non te sei ancora vindicato della morte di Bartolo tuo cugino, che tu sia morto a ghiado com'egli* » (ivi 898, c. 73); « *vendicati di Simone che te fedìo e non facesti mai la vendetta* » (ivi 873, c. 70).

[1] A causa di una grossa lacuna esistente nella serie delle Provvisioni non ero riuscito a rintracciare questo importante documento. Debbo alla valentia del collega B. Barbadoro dell' Archivio di Stato di Firenze, il quale sta compiendo un diligente e ingegnoso lavoro di coordinamento di tutta l'antica legislazione fiorentina, di cui molto avranno da giovarsi gli studiosi fra breve tempo, quando sarà dato alla stampa, il rinvenimento di due testi di quel documento, esistenti l' uno, l'originale, assai guasto, nella raccolta di frammenti di provvisioni n. 216, quad. II, c. 44, l'altro, nella serie dei Capitoli v. 32 cc. 121 e segg. Ho potuto successivamente rintracciare una copia di essa provvisione, e dell'altra del 1334 trascritta in fine dello Stat. del Pot. del 1325 codice n. 7, che non è quello pubblicato da R. Caggese, del quale mi sono ordinariamente valso in questo lavoro.

offensa pro vindicta si talis in corpus offendens fuerit primus offensus in corpus, vel consors seu de domo vel coniunctus per lineam masculinam primo offenso, et offenderit in corpus consortem seu aliquem de domo vel coniunctam personam per lineam masculinam prime persone offendentis, nisi alia manifesta offensa preter primam ab ipso secundo offenso postea facta fuerit. Si qua vero persona ex ipsis coniunctis seu de domo stirpe vel consortibus offense persone vel ipsa persona offensa contra predicta vel aliquid predictorum fecerit vel fieri fecerit et ipsi offense interfuerit — et intelligantur etiam fieri fecisse quicumque tali offense interfuerint — pena capitis condepnentur et puniantur, ita quod penitus moriantur, si mors vel membri abscissio vel membri debilitatio vel fatiei vituperatio per evidentem cicatricem ex vulnere propter talem in corpus offensam secuta fuerit. Si autem non mors vel membri abscissio.... (etc.), ut premittitur, fuerit subsecuta ex tali offensione, sed cum sanguinis effusione cum aliquo genere armorum facta fuerit ipsa offensa, tunc tam faciens quam fieri faciens, qui fieri faciens dicte offense interfuerit, in libris duobus milibus flor. par v. puniatur vel maiore pena si alia maiore pena esset puniendus secundum formam Statutorum Comunis et Populi Florentini. Si vero non mors nec membri abscissio vel debilitatio vel faciei, ut dictum est, vituperatio secuta fuerit ex ipsa offensa, nec cum aliquo genere armorum cum sanguinis effusione facta fuerit ipsa offensa, sed sine sanguinis effusione — sine armis vel cum armis — tunc puniatur talis offendens vel offendi faciens qui dicte offensioni interfuerit in triplo eius quo alius deberet puniri secundum formam Statutorum [predetti]. Et si plures fuerint huiusmodi contrafacientes vel fieri facientes omnes quotcumque fuerint dictis penis puniantur. Et non possit ipsa persona vel eius filii masculi primi gradus nati tempore talis offense esse stare vel morari in civitate vel districtu Florentie donec de ipsa offensa pax habita fuerit secundum formam Statuti.

Et si aliqua persona coniuncta vel etiam non coniuncta cuiuscumque loci tali contra predicta facienti vel offendenti espresse vel tacite directe vel indirecte vel quocumque modo qui dici vel excogitari possit dicto vel facto prestiterit auxilium vel favorem, si quidem presens fuerit tali vindicte et offensioni et coniuncta persona, similiter condemnetur et puniatur in qualibet predictorum casuum secundum quod puniri et condemnari debent predicti qui predicta commicterent in quolibet casu predictorum. Si vero fuerit persona non coniuncta sit et esse intelligatur assessinus et ut assessinus puniatur.

Hoc in predictis omnibus et singulis et etiam infrascriptis addito et expresse apposito quod, si persona primo offendens moriretur antequam ex offensione sit facta competens vindicta, quod ipsius primo offendentis descendentes, masculi per lineam masculinam in eodem gradu existentes qui forent primo offendenti si viveret magis coniuncti non gaudeant benefitio presentis provisionis, nec offensa persona vel eius coniuncti vel alii qui ipsos offenderent incurrant propterea penas presentis provisionis. Et si contigerit omnes ipsos primi gradus descendentes, de quibus supra dicitur, non extare vel deficere antequam facta fuerit competens vindicta ut dictum est, tunc quod sic dicitur de descendentibus masculis primi gradus per lineam masculinam locum habeat in descendentibus masculis per lineam masculinam secundi gradus ipsius offendentis et sic observetur et fiat per ordinem de singulis et in singulis aliis gradibus et personis masculis aliorum graduum qui descendent per lineam masculinam a primo offendente ut dictum est de descendentibus masculis primi gradus servando ordinem de gradu in gradum usque in infinitum. Si vero descendentes ipsi ut dictum est non extarent vel deficerent, existentes masculi ex latere agnatorum in proximiore gradu offendenti si viveret non gaudeant benefitio presentis provisionis et sic observetur et fiat de gradu in gradum in sequentibus gradibus et personis graduum ipsorum masculis ex latere agnatorum ut, deficientibus masculis agnatis magis proximi gradus, masculi ex latere agnatorum immediate sequentis gradus non gaudeant benefitio presentis provisionis et sic per ordinem observetur et fiat usque in infinitum per ordinem de gradu in gradum et personis masculis ipsorum graduum agnatorum. Hoc declarato quod quo ad omnia et singula in presenti provisione contenta intelligantur etiam coniuncti et consortes etiam naturales et spurii et ex quocumque licito vel illicito coytu nati.

Ac etiam addito et expresse apposito in predictis quod si fieret aliqua vindicta de offensa et esset contentio vel dubietas utrum sit vel fuerit competens vindicta vel non, quod hoc sit in declaratione domini potestatis utrum sit com-

petens vindicta vel non; quam facere potestas teneatur infra unum mensem a die sibi vel suis porrecte petitionis non obstante aliqua oppositione vel consilii petitione. Et si declaratum fuerit per dominum potestatem vindictam fore competentem, potestas infra unum mensem a tempore dicte declarationis precise cogat et cogere possit et debeat partes per mulctam et condemnationem realem et personalem et per destructionem bonorum et omni alio modo et via quibus sibi placebit etiam de facto ad pacem faciendam et roborandam cum bonis et ydoneis fideiussoribus cum illis promissionibus et obligationibus que sibi placebunt. Et quod a tali declaratione mulcta et processu que et qui propterea fierent per dominum potestatem vel eius judicem collateralem non possit appellari et de nullitate vel iniquitate vel alio modo opponi.

Nec non hoc in predictis apposito addito et declarato quod, si in personam offensam ex offensione sit secuta mors et postea propter talem mortem Comune Florentie seu regimina dicte civitatis pena mortis afficerent vel tradi facerent offendentem, vel aliquem ex supradictis, persone offense coniunctis vel consortibus ut dictum est, ita quod talis offendens propterea mortuus fuerit, quod tunc intelligatur esse facta et sit competens vindicta de ipsa morte. Et potestas possit et debeat modo predicto fieri facere pacem inter partes predictas de quibus supra fit mentio. Si vero non mors in personam offensam fuerit secuta sed talis offensio facta fuerit in corpus offense persone propter quam per Comune Florentie vel eius regimina mutilatum vel abscissum persone offendenti fuerit membrum, intelligatur etiam ex ipsa membri abscissione et mutilatione esse facta competens vindicta ex tali offensione. Et potestas teneatur et debeat inter partes predictas modo predicto fieri facere pacem ut supra dicitur quando mors sequeretur in personam offensam [et] per Comune Fl. vel eius regimina offendenti persone imponeretur pena mortis ut supra dictum est.

Et si qua persona dictam pacem aliquo ex predictis modis fiendam ruperit occidendo, membrum mutilando vel vulnus enorme cum vituperatione faciei per evidentem cicatricem inferendo, preter penas conventionales talis seu tales quotcumque fuerint dictam pacem rumpens et rumpentes pena capitis puniantur ita quod penitus moriantur ac etiam eius et eorum filii primi gradus nati tempore rupte pacis predicte vel aliquis eorum esse vel stare non possint in perpetuum in civitate vel districtu Florentie. Si autem aliter pacem predictam rumperent pena tripla eius qua punirentur alii secundum formam Statuti Comunis Flor. puniantur. Et quod in casibus in hac presenti provisione contentis predictos prohibitos esse stare vel morari in civitate, comitatu vel districtu Fl. et quemlibet eorum Potestas, Capitaneus et Executor Ordinamentorum Justitie et quilibet eorum possint et queant capi facere et carcerare in carceribus Comunis Fl. et carceratos tantum debere ibidem absque aliquo relaxationis beneficio perpetuo permansuros.

Salvo quod si filii masculi primi gradus facientis vindictam in aliam personam quam in primum offendentem, ut supra premittitur, pacem habuerint.

Salvo et expresse declarato in omnibus supradictis quod si contingerit offensam personam, seu personam coniunctam seu de domo vel consortibus offense persone, vindictam facere in coniunctam personam seu de domo vel consortibus primi offendentis sotiantem ipsam personam que prius offenderat, tempore, quo sotiaret dictam personam que primo offenderat, in dicto casu talis vindictam faciens non subiaceat dictis penis et talis persona sic offensa non gaudeat beneficio presentis provisionis.

Hoc in predictis omnibus et singulis addito quod in omnibus et singulis casibus suprascriptis et infrascriptis quelibet persona popularis civitatis comitatus et districtus flor. possit probationes facere contra magnates dicte civitatis et districtus Flor. tam de jure communi quam etiam per solam famam, que fame probatio sufficiat ac si legitime probatio facta foret.

Et quod nullus condennatus et exbannitus vel condennatus tantum vel exbannitus tantum vel condemnandus vel exbanniendus pro rebellione vel etiam aliqua persona exbannita pro malleficio vel in futurum exbannienda, que a quocumque potest vel poterit impune offendi etiam si non fuerit vel sit expresse exbannita vel condemnata vel exbannienda vel condemnanda per aliquod regimen vel offitium Comunis Florentie, gaudeat beneficio presentis provisionis.

Et quod non obstantibus antedictis quolibet anno de mense martij et de mense septembris domini Priores Artium et Vexillifer Justitie Com. et Pop. Flor. qui tunc erunt in offitio teneantur et debeant, saltem semel, simul con-

vocare et congregare facere Vexilliferos Sotietatum pop. fl. et offitium duodecim Bonorum Virorum et ipsos duodecim. Qui Priores et Vexillifer et ipsi Vexilliferi et ipsi Duodecim simul cohadunati possint dictam reformationem augere et eidem reformationi addere et maxime in favorem popularium prout et sic ipsis vel duabus partibus eorum placebit.

Insuper addito in predictis quod dictus primus offendens, ut supra dicitur, non possit ipse vel sua famiglia stare vel habitare in sexto, populo, vel contrata in qua habitarent coniuncti seu consortes sui vel aliquis ipsorum nec in sexto, populo vel contrata convicinio vel convicinia habitationi suorum coniunctorum vel consortum vel alterius eorum per mille bracchia sed exinde teneantur discedere in quindecim dies numerandos a die condemnationis facte de tali offensa sub pena mille librarum flor. parv. et maiore si dom. potestati videbitur. Et nichilominus ultra dictam penam teneatur potestas, sub pena librarum quingentorum flor. parv. retinenda de suo salario, talem offendentem repellere de dicto sexto populo et contrata et facere quod non habitet ut superius dictum est; et hoc in civitate Flor. In comitatu vero et districtu flor. non possit ipse et sua familia stare vel habitare prope dictos suos coniunctos et consortes vel aliquem eorum per unum miliare sub dicta pena et eodem modo teneatur potestas ipsum repellere de dicto comitato et districtu ut supra dictum est. Et dicto tali primo offendente defuncto, idem fiat et observetur de dicta separatione de sequentibus gradibus de gradu in gradum per ordinem, ut supra dictum est, infra mense a die qua facta fuerit fides de morte talis primi offendentis. Et predicta in hoc capitulo contenta circa dictam separationem intelligantur et vendicent sibi locum in tantum qui in futurum offendent.

Et quod nullus de coniunctis vel consortibus talis primi offendentis, qui in preteritum offenderit vel in futurum offendet, possit vel sibi liceat tali primo offendenti, vel, eo defuncto, sequentibus in gradu per ordinem et successive, ut supra dictum est, prestare ausilium consilium et favorem quominus possit fieri vindicta in persona dicti primi offendentis vel aliorum qui, ut premissum est, favore presentis provisionis gaudere non debent, sub pena librarum mille et maiore pena etiam personali ad arbitrium domini potestatis qui pro tempore fuerit et quod prestiterit auxilium consilium et favorem probare possit pro popularibus et in favorem popularium et suffitiat et pro legittima probatione habeatur contra magnates civitatis et comitatus Florentie etiam per solam famam. Ita tamen quod per predicta vel aliquod predictorum Ordinamentis Justitie vel reformationibus vel provisionibus seu aliis ordinamentis ad ipsorum Ordinamentorum Justitie corroborationem factis, ubi maiorem penam vel favorem impenderent popularibus contra magnates, non intelligatur in aliquo derogatum . . . .

. . . .

Addictio facta reformationi de non faciendo vindictam. (Provvisione approvata il 30 settembre 1334).[1]

Predicti domini Priores Artium et Vexiller Justitie convocati et congregati...., audita et intellecta reformatione consiliorum populi et commis Flor. edita in millesimo trecentesimo primo indictione quarta decima de mense augusti inter cetera continente quod nulla persona coniuncta seu de domo, stirpe vel de domo alicuius persone civitatis vel districtus Flor. que studiose fuisset hactenus offensa vel offenderetur in posterum — de qua offensa facta fuerit condemnatio vel fuerit ipsa offensa publica — nec que ipsa persona offensa audeat vel presumat vindictam facere in corpus contra aliquam personam coniunctam seu de domo stirpe vel consorteria talis offendentis nec etiam coniunctam personam pro tali vindicta in corpus offendere etc., atque visis additionibus vel factis (sic) reformationi predicte, volentes dicte reformationi addere et maxime in favorem popularium . . . . ipsi reformationi addiderunt infrascripta verba et capitula videlicet:

[1] È trascritta come si è detto nelle aggiunte allo Statuto del Potestà del 1325 sotto n. CXXXIV e le parti sostanziali sono riportate in margine alla precedente provvisione del 1331 di fronte ai passi, ai quali venivano con essa apportate aggiunte e correzioni. Fu poi inserita, nella rubrica 86 del l. III dello Statuto del 1355.

In questa provvisione del 1334 si fa accenno ad altre riforme apportate nel frattempo a quella del 1331 per l'autorità, che con quest' ultima era stata conferita alla Signoria, di rivederla e modificarla ogni anno. Ma tali deliberazioni ed altre successive sono irreperibili a causa di una lacuna esistente fra il 1331 e il 1345 in quella serie.

Quod ubi in ipsa reformatione dicitur quod primus offendens in comitatu vel districtu Flor. non possit ipse vel sua familia stare vel habitare prope dictos coniunctos et consortes vel aliquem eorum per unum miliare, scilicet sub dicta pena, addiderunt hec verba, videlicet: per tria miliaria ad minus ita quod solummodo per tria miliaria ad minus ipse vel sua familia habitare non possit.

Item quod quecumque persona civitatis vel comitatus Fl. offenderit deinceps in corpus aliquam personam civitatis [vel comitatus] Flor. — non tamen pro faciendo vindictam de aliqua offensione sua vel sui consortis seu coniuncti per lineam masculinam olim facta in corpus suum seu alicuius sui consortis per lineam masculinam — occidendo vel membrum abscidendo vel debilitando vel vulnus in facie cum vituperatione faciei evidentis cicatricis inferendo, possit impune offendi a primo offenso in corpus, si inde pax non fuerit secundum Statutum, et ab eius consorte vel coniuncto per lineam masculinam et a quocumque alio existente cum dicto primo offenso vel ab eius consorte vel coniuncto [1] per lineam masculinam non obstante quod condemnationem solverit de se factam vel alio modo de dicta condempnatione vel banno exemptus vel liberatus fuerit. Et quod in posterum non possit habere aliquem honorem vel ambaxiatam Comunis Flor. directe vel per obliquum quousque pax inde facta fuerit. Et quod tales sic offendentes ponantur et scribantur per notarium camere in quodam libro de membranis qui appellatur maleablatorum. Et predicta locum non habeant in persona seu personis illorum qui fuerint insultati, manumissi vel offensi, si in tali insultu, manumissione vel offensione predicta commiserint contra insultantes manumittentes vel offendentes.

Et quicumque alio modo in corpus offenderit aliquam personam civit. comit. et district. Flor. — et non per vindictam ut supra dictum est — possit ab ipso sic in corpore offenso et ab eius coniunctis per lineam masculinam impune offendi faciendo competentem vindictam et sit in arbitrio domini potestatis utrum intelligatur facta competens vindicta vel non. Et nihilominus in quolibet predictorum casuum condennetur in triplo eius quantitatis in qua per statuta Comunis Flor. veniret et deberet condempnari. Et quod, si consortes et coniuncti per lineam masculinam vel aliquis ipsorum sotiarent vel sotiabunt ipsum primum de cetero offendentem, quod ipsi sic assotiantes non habeant beneficium presentis provisionis et iamdicte reformationis et nihilominus in ipsa assotiatione impune offendi possint a dicto offenso et a coniunctis eiusdem offensi per lineam masculinam. Et si in dicta assotiatione fuerint vel erunt offensi ipsi assotiantes vel assotiatus seu aliquis ipsorum quod teneantur ipsi in ipsa assotiatione offensi et cogi possint per dictum potestatem ad pacem reddendam per publicum instrumentum ut infra de principali dicitur.

Item in fine dicte reformationis addiderunt hec verba et hec capitula videlicet:

Et quod nullus possit vindictam facere nisi in corpus principalis de cetero offendentis vel de inceps offendi facentis vel in antea offendentium vel offendi facentium et qui contra fecerit puniatur supra dictis penis et aliis in dicta reformatione contentis. Et quod ad petitionem consortum et coniunctorum per lineam masculinam primi deinceps offendentis, offensus et omnes eius consortes per lineam masculinam possint et debeant cogi et compelli per dominum potestatem ad reddendum pacem per publicum instrumentum dictis consortibus et coniunctis per lineam masculinam primi offendentis infra duos menses postquam dominus Potestas fuerit requisitus sub pena librarum mille dicto domino potestati auferenda. Et quilibet, qui de predicta pace requisitus facere recusasset, per eundem potestatem in libris tribus milibus floren. parv. condempnetur sine aliquo processu inde fiendo. Et talis condemnatio valeat et teneat non obstante quod non fuerit observata solemnitas vel servatus ordo juris et idem et per omnia observetur et fiat ad petitionem offensi et suorum consortum et coniunctorum per lineam masculinam contra consortes et coniunctos per lineam masculinam primi offendentis et ipsum offendentem. Et quod si quis de consortibus seu coiunctis per lineam masculinam assotiaret seu assotiabit aliquem de primis de cetero offendentibus seu eum qui faceret vindictam in personam alterius condempnetur in libris quingentis

[1] Nella nota marginale alla provv. del 1331 si legge invece: « *a quocumque alio existente cum dicto primo offenso vel eius consorte, vel coniuncto* » il che può significare che l'accompagnante l'offensore sia un consorte od un congiunto e non un estraneo come può intendersi nel testo qui sopra riportato.

pro qualibet vice. Salvo quod si pax esset de predictis offensionibus presens addictio locum non habeat.

Et quod si quis de primis offendentibus seu de vindicta facientibus in aliam personam declinaret seu declinabit predictorum occasione vel alicuius eorum jurisdictionem Comunis Flor. intelligatur et sit extra proctectionem Comunis Flor. Et potestas et eius iudices teneantur predicta facere et sic observare facere. Et quod potestas in principio sui regimins teneatur predicta publice bamniri facer· in locis consuetis et iurare predicta observare et observari facere. Et quod tempore quo Priores et Vexillifer Justitie iurabunt eorum officium teneantur iurare proprio iuramento specialiter per ipsos prestando predicta facere observare. Et quod predicta omnia et singula presenti die ultima mensis septembris addita habeant locum in civibus et inter cives Flor. et comitat. civitatis Flor. Salvis semper in predictis omnibus ordinamentis justitie quibus non intelligatur per predicta esse in aliquo derogatum.

Lucca e i Malebranche.

È opinione comune, epperò condivisa da tutti i dantisti antichi e moderni, che il nome di « *Malebranche* » con il quale Dante designa genericamente i diavoli della quinta bolgia, sia stato foggiato dalla fantasia del Poeta con le voci « *male* » e « *branche* », alla guisa stessa di « *Male-bolge* » e « *Mala-coda* ».

Ma è finora sfuggita alla osservazione e alla indagine degli studiosi del Poema Dantesco, o quanto meno, non è stata da essi còlto o avvertito il riscontro di non comune valore storico e cronologico che il nome di « *Malebranche* » ha con quello di una antica famiglia lucchese, la cui esistenza è chiaramente provata da non dubbi documenti del tempo.

Infatti, nelle carte lucchesi, questo nome si affaccia, e forse per la prima volta, in due pergamene del secolo XII, [1] le quali comprovano come sin da quel tempo un « *Malabranca* » di « *Homodei* » e « *Lamandina* », sua moglie, possedessero, nelle terre di Lucca circostanti, non pochi beni. Successivamente ancóra, il nome dei « *Malabranche* » si rintraccia in altre pergamene del XIII e XIV secolo. [1]

La prima di queste, che ci riporta esattamente al 1265, ed è un rogito notarile di un tal « Bartolomeo Schiatta », e ci è utilissima per comprovare, una volta di piú, senza alcuna possibilità di dubbio, l'esistenza in Lucca, di una famiglia Malebranche; [2] Del documento trascriviamo quella parte che ha solo interesse per noi : « .... *Actum Luce in via publica ad pedem* « *domini Bovi judicis Raynerij Maghiari que fuit* « *quondam domini Guidotti Malabranche coram* « *Tuperto filio istius domini Bovi. Jacobo quon-* « *dam Johannis de Sorbano Ley iudicis testibus* « *ad hoc rogatis. Anno Dominice Nattivitatis mil-* « *lesimo ducentesimo sexagesimo quinto, quinto* « *idus iunij indictione VIIJ* ». [3]

Se diremo poi che i Malabranche ebbero altresí a Lucca casa e torre, rimpetto al lato Nord del nostro bel San Martino, [4] scorgeremo subito

[1] La prima è una pergamena della *Chiesa di San Pietro Somaldi*, del 27 marzo 1138; la seconda della *Biblioteca F. M. Fiorentini*, del 17 luglio 1142: si conservano entrambe nel R.º Archivio di Stato in Lucca.

[1] L'indicazione trovasi in Baroni, *Famiglie lucchesi*, Cod. Ms. 1118 della Biblioteca di Lucca, p. 113. Della pergamena del secolo XIII diremo più avanti; l'altra del secolo XIV, e precisamente dell'anno 1354, non è stata da noi rintracciata. In questo medesimo Codice il Baroni annota altresí, ma con segnatura inesatta, una pergamena del 1154, nella quale un « Malabranca del quondam Homodeo renunzia in mano di Gregorio Vescovo di Lucca beni in Vallebuia ». Ma in questa pergamena che si conserva nell'Archivio Arcivescovile della città, con la segnatura ++34, si legge chiaramente « *Malabraca* » e non « Malabranca »; sicché, se bene non autorizzati a leggere come il Baroni vorrebbe, possiamo tuttavia accordarci con lui, pensando che per un facile trascorso della mano del notaio, sia stato omesso il segno dell'abbreviazione. Ciò è anche avvalorato dal fatto che nessun « *Malabraca* » figura negli elenchi di famiglie lucchesi; inoltre anche dai riscontri di nomi, di luoghi e di tempo che ha con le due prime pergamene citate.

[2] Diamo, per pura curiosità, notizia di un Giovanni Cenci-Malabranche, romano, che fu Potestà di Lucca nell'anno 1280. Vedi l'elenco dei Potestà in S. Bongi, *Inventario del R. Archivio di Stato in Lucca*, Vol. II, p. 310.

[3] Archivio Arcivescovile di Lucca. *Pergamena A. B. 33.*

[4] Questa casa passò poi agli Interminelli. Vedi Giuseppe Matraia, *Lucca nel Milleduecento*, Tip. Guidotti, 1843, p. 33.

l'importanza e il valore di queste documentate ricorrenze, di fronte ai versi con cui Dante, nel Canto XXI dell'*Inferno*, parla dei barattieri lucchesi.

. . . .
E vidi dietro a noi un diavol nero
Correndo su per lo scoglio venire.
Ahi, quanto egli era nell'aspetto fiero!
E quanto mi parea nell'atto acerbo,
Con l'ali aperte, e sovra i piè leggiero!
L'omero suo, ch'era acuto e superbo,
Carcava un peccator con ambo l'anche,
E quei tenea de' piè ghermito il nerbo.
Del nostro ponte disse: « O Malebranche,
Ecco un degli anzian di santa Zita!
Mettetel sotto, ch'io torno per anche
A quella terra che n'è ben fornita:
Ogn'uom v'è barattier, fuor che Bonturo;
Del *no* per li denar vi si fa *ita* ».
Laggiù il buttò, e per lo scoglio duro
Si volse; e mai non fu mastino sciolto.
Con tanta fretta a seguitar lo furo.
Quel s'attuffò, e tornò su convolto;
Ma i dimon che del ponte avean coperchio
Gridàr: Qui non ha luogo il Santo Volto!
Qui si nota altrimenti che nel Serchio!
. . . .
. . . .

Colpisce veramente, e acquista sorprendente significato, il fatto che il nome di Malebranche risuoni la *prima volta,*[1] nell'inferno dantesco, proprio in un episodio di vita lucchese. Par ivi che questo nome sia dispiccato per arte e che il Poeta vi abbia ingegnosamente appoggiata la voce per accrescerne l'effetto e la sonorità. È gridato forte perchè tutti lo possano udire: ed è gridato là dove sono orecchie alle quali questo nome riuscirà noto e familiare, e aiuterà a far loro piú vivo il ricordo della città natale. S'intona quindi perfettamente alla rappresentazione, e sottolinea ancor meglio, senza parerlo, il carattere lucchese di tutta la scena. È una beffa amara che è forse peggiore di uno sfogo violento o di una invettiva. Dante, che appare spogliato d'ogni sua ira, versa su questo nome il sale della sua allegra ironia, il riso del suo scherno, la vena della sua viva e pungente comicità. Piú che comicità, anzi, nel nome di Malebranche c'è la caricatura. In tutti i versi di questo episodio, Dante è cosí esatto e preciso, riguardo a nomi e fatti di Lucca, che non è possibile ammettere che questo « *Malebranche* » sia un nome uscito meramente dalla fantasia del Poeta, ed estraneo quindi alla storia della città. Esso è così ben situato che fa proprio da insegna al nome di Lucca. Dante evita con ogni cura di fare il nome della città: sfugge persino, con una brevissima circonlocuzione, alla necessità di nominarla, quasi per raggiungere in altra guisa un effetto maggiore; e, mentre in apparenza rimane tranquillo ed obiettivo, sí che par piú propenso al sorriso burlesco, al motto, alla celia, mostra tale una conoscenza dell'ambiente e del mondo lucchese, possiede anzi tali ricchi elementi di vita cittadina, da sapere ordinare e congiungere, attraverso una efficacissima scelta, nel giro di pochi versi, ciò che è piú atto a richiamare alla mente la vita di Lucca, e offrire di essa un quadro mirabile per vivacità e colore.

Come, udendo nominar *Santa Zita*, *Bonturo,* il *Volto Santo,* il *Serchio* non pensare e non vedere, tutto ad un tempo, Lucca? E « *Malebranche* » è forse meno lucchese di questi nomi? Troppo evidente è, qui dentro, l'accorto e quasi malizioso bisticcio di Dante.

Malebranche non è dunque un nome astratto, ma è una realtà vivente; non è una immagine creata dalla fantasia ma una indicazione precisa, un richiamo esatto, che bene risponde al luogo e al tempo. Non è un vocabolo, ma un carattere; non è un suono, ma è una famiglia, o, quanto meno, persona di essa: non è insomma e soltanto immaginazione di Poeta, ma storia cittadina.

Noteremo, infine, che i nomi riferentisi a Lucca, non sono dispersi o gettati a caso, qua e là, in un posto qualsiasi del verso, ma tutti ugualmente fissati in fondo ad esso: par che Dante abbia voluto affidare al tintinnío della rima, i nomi di Lucca notevoli, quasi per maggiormente spiccarli e imprimerli nell'animo del lettore. Inutile indagare se meritassero i Malabranca una cosí severa condanna o un giudizio cosí beffardo da Dante: la passione sua, come il suo grandissimo genio, sta troppo alta sopra di noi. Né è cosa da meravigliare se in una terra, la quale di barattieri è cosí « *ben fornita* », tanto che « *ogn'uom v'è barattier* », abbia Dante avuto qualche buona ragione per ficcarvi anche questi Malabranche lucchesi, dei quali, per altro, la storia non ci ha tramandato che il nome. Né sarà, altresí, per avventura, un Bonturo di

[1] Riappare ancóra nel canto XII, v. 100 e XXIII, v. 23.

piú che farà rimpiangere, ancora una volta, che il nome della Città nostra, sia stato cosí « *ripreso* »[1] da Dante, giù nell'inferno.

Lucca, dicembre 1925.

GIOVANNI GIUSEPPE LUNARDI.

[1] Ricorda la predizione fatta a Dante da Buonagiunta da Lucca, nel *Purgatorio,* XXIV vv. 19-45.

Il battesimo 'in igni et in aqua' nel Purgatorio di Dante.

I.

Le quattro purificazioni del Purgatorio e i quattro fiumi infernali.

Nel nostro lavoro *La liberazione dal peccato originale nella « Divina Commedia »* (Giornale Dantesco, a. XXVIII, q. 3) cercammo di dimostrare che nelle due immersioni nel Letè e nell'Eunoè, Dante, l'umanità, si libera dal « peccato originale » « che non lasciò giammai persona viva », superandolo nelle sue forme tangibili della *difficultas* (immersione nel Letè) e dell'*ignorantia* (immersione nell'Eunoè) » e che « le due aspersioni rappresentano insieme la virtú mistica del battesimo che fa morire *veteri vitae peccati* (Letè) e rinascere *quondam vitae novitatem* (Eunoè) ».

Nel presente metteremo in rapporto questi due passi di purificazione *in aqua* cogli altri due di purificazione *in igni*, già superati dal mistico pellegrino: il primo, nel suo volo avanti di giungere alla porta del Purgatorio (*Purg.*, IX, 19-42), il secondo, prima d'entrare nel Paradiso terrestre (*Id.,* XXVII, 10-57).

Cominciamo col fare osservare che si può parlare di battesimo *in igni,* sebbene in un senso più limitato di battesimo *in aqua*, come si rileva da alcuni versetti biblici: *Matth.* III, 11; *Luc.* III, 16, etc.

Inoltre S. Tommaso (*Summa Th., Supplementum,* XCVII, 1) scrive: '.... *poena purgatorii non est principaliter ad affligendum sed ad purgandum; unde per solum ignem fieri debet qui maxime habet vim purgativam* '.

Sulle due purificazioni nel fuoco se n'è occupato diffusamente e col suo ben noto acume Luigi Valli nei suoi volumi *Il segreto della Croce e dell'Aquila nella D. C.* (p. 15 e segg.) e *La chiave della D. C.* (p. 7, 8, 135, 150) ai quali rimandiamo il lettore. A noi preme solo di riportarne le conclusioni: « *Due volte* Dante arde in fuoco di purificazione sulla montagna del Purgatorio: una volta *prima di entrare* nel Purgatorio, in questo sogno nel quale l'incendio immaginato lo cuoce veramente, (E sí l'incendio immaginato cosse.... e un'altra volta *prima di uscire* dal Purgatorio, nella settima cornice ».

« Orbene, *la prima volta egli arde in fuoco di purificazione per opera di Lucia, dell'Aquila, portato da Lucia, nella quale si esplica la virtú dell'Aquila, la seconda volta attraverso le fiamme della settima cornice, portato dal desiderio, dalla attrazione di Beatrice, nella quale opera la virtú della Croce* ».

« Una volta dunque, Dante è purificato nel fuoco, ribattezzato, si potrebbe dire, col battesimo del fuoco) *per opera di Lucia;* una volta *per opera di Beatrice* ». (*Il segreto*, p. 22 e segg. .

Sul simbolo di Lucia — che già alcuni, come ad esempio il Biagioli, avevano intuito essere l'*aguglia con penne d'oro* — dissentiamo un po' dal Valli, che, non discostandosi dal Pascoli, interpetra il simbolo di questo personaggio — il quale è in relazione con quello delle *tre donne benedette* — come *grazia.* Del resto il Pascoli divideva la stessa opinione con altri, fra cui il Tommaseo. Secondo noi[1] Lucia, in quanto fa parte della Santa Triade, simbolizzerebbe manifestamente una delle virtú teologali, e precisamente la *Speranza.* Lo stesso è il parere d'un insigne dantista: Francesco Torraca. Naturalmente come simbolo dell'Aquila siamo d'accordo nell'attribuirle la qualità della *Giustizia.*

Ci sia consentita ancora un'altra digressione, non del tutto aliena dall'argomento, su Lucia come simbolo dell'Aquila.

Brizio Casciola ha creduto di scoprire l'anagramma di Lucia (chiave 532415) = Acuila — anagramma in verità molto discutibile — che il Valli (*Il Segreto*, p. 32) accoglie con eccessivo entusiasmo, non essendosi saputo spiegare il perché Dante avesse scelto « un'umile vergine martire, senza nessuno speciale e profondo carattere personale, a rappresentare, accanto a Beatrice, una cosí alta parte nella simbolica del Poema Sacro ».

[1] V. il nostro lavoro: *Sui simboli danteschi di Virgilio, di Beatrice e di S. Bernardo* in *Giornale Dantesco,* a. XXVII, Q. 1.

Tempo fa il senatore G. A. Cesareo, mio Maestro, colla Sua consueta finezza interpetrativa, mi faceva notare che Dante con molta probabilità elesse « l'umile vergine siciliana » a simbolizzare l'Aquila, non per l'ipotetico anagramma, ma per la virtú dei suoi occhi che il Poeta chiama ad arte *belli* (*Purg.*, IX, 62). L'associazione d'idee in fatti gli doveva sorgere spontanea, dato che all'aquila si attribuiva, secondo la volgare tradizione il potere d'affisare la luce del sole (*Par.* I, 48) e a Lucia quello d'affisare la luce della verità. Ella — nota il Tommaseo alla fine del c. IX del *Purg.* — secondo la pia leggenda, nella sua vita mortale aveva perduto gli occhi per coraggioso amore del vero.

Che il fuoco fosse considerato nelle visioni dell'oltretomba, sia pagane che cristiane, elemento di purificazione è superfluo documentarlo. Piuttosto faremo rilevare che Dante ha voluto porre una distinzione fra il *battesimo in igni* e quello *in aqua*, facendo celebrare il secondo, che simbolizza il battesimo propriamente cristiano, nel Paradiso terrestre, il luogo del mondo dantesco nel quale rivive nella magnifica visione simbolica tutto il misticismo della Bibbia. Egli ha voluto attribuire al battesimo *in aqua* un carattere piú pieno di cristianità in confronto delle due purificazioni *in igni* compiute, la prima alla presenza del solo Virgilio, la seconda anche alla presenza di Stazio.

Quattro sono i fiumi dell'Inferno: quattro cioè sono i passi che il pellegrino della redenzione deve superare per vincere il male: l'Acheronte, lo Stige, il Flegetonte, il Cocito. Quattro sono i passi del Purgatorio in cui lo stesso deve immergersi coll'ardore della Fede per purificarsi.

Sulla simmetria esistente fra le due purificazioni *in igni* basti quanto abbiamo riportato piú sopra dal Valli; sulla simmetria fra le due immersioni *in aqua* sarà sufficiente trascrivere quanto già notammo nel nostro saggio citato: « La liberazione del peccato originale nella *D. C.* ».

Il Poeta volle aggiungere, scrivevamo, « una nuova simmetria fra i simboli della Croce e dell'Aquila. Di fatti, ritornando al parallelo fra l'Elisio dantesco e quello virgiliano, vedemmo che in questo scorre solamente il fiume Leteo, che Dante riporta cristianizzato, attribuendogli la prima virtú mistica del battesimo e il potere di superare la *difficultas*. Il Letè della *Commedia* opera anche all'unisono con un altro fiume, l'Eunoè, che non ha precedenti nella mitologia pagana, ma solo nella cristiana: l'Eufrate, mediante il quale si vince l'*ignorantia* ».

« La liberazione dal peccato originale.... e, quindi, in generale, da tutto il peccato, si compie per grazia divina, ma col diretto intervento dell'Impero e della Chiesa: Matelda, simbolo della Croce e dell'Aquila insieme, la quale opera nelle due aspersioni ».

Sul canto della prima purificazione nel fuoco Giuseppe Lesca nel volume di commento della *Lectura Dantis* ha scritto: « Questo canto cade sotto il cabalistico e mistico nove, perché speciale per materia e significazione ». Noi potremmo far notare che il canto della seconda purificazione cade sotto il numero ventisette, ch'è il prodotto del nove col tre.

Ma quello che piú interessa mettere in evidenza è come la costruzione intima dei due canti si somigli. Ciascuno consta di tre parti principali: 1) digressione astronomica, nell'uno per descrivere l'alba, nell'altro il tramonto (IX 1-9; XXVII, 1-5); 2) la purificazione nel fuoco. La prima volta essa è sognata, ma « sí l'incendio immaginato cosse » da sembrare reale, com'è simbolicamente, la seconda volta avviene effettivamente (IX, 9-42; XXVII, 6-57); 3) ammissione di Dante ad una sfera superiore: al Purgatorio (IX, 43-145) e al Paradiso terrestre (XXVII, 57-143).

Nell'uno e nell'altro canto il mistico viatore ha un sogno profetico. « Per tre notti, trascorse nel Purgatorio — scrive Augusto Ferrero nel « Canto XXVII del Purg. » in *Lectura Dantis* — tre sogni, tre simboli. Il sonno prende Dante, *il sonno, che, sovente, Anzi che 'l fatto sia, sa le novelle.* Lo prende tutt'e tre le volte in sull'alba, quando la rondinella incomincia i tristi lai; quando il calor diurno non può intepidire piú il freddo della luna; quando la mente nostra

> peregrina
> Piú dalla carne, e men, da'pensier, presa,
> Alle sue vision, quasi è divina ».

« Di questi tre sogni — scrive Antonio Santi *L'Allegoria della D. C.*, pag. 134 — il primo e il secondo, cioè quello che precede l'ingresso al Purgatorio, e quello che avviene nel quarto girone, ossia nel bel mezzo dei sette gradi, fanno quasi le veci di tentazioni; il terzo, cioè quello che avviene subito dopo l'uscita dal Pur-

gatorio, è come la predizione della felicità che attende l'anima purificata nel Paradiso terrestre ».

Neanche è da tacere un altro importante parallelismo: nel IX canto è descritto il volo di Dante fra gli artigli dell'aguglia dalle penne d'oro, che avviene rapidissimamente dalla valletta fiorita fino al vestibolo del Purgatorio. Annota il Torraca: « L'impeto della voce cresce man mano, mentre *rapisse* e *suso* riprendono con maggiore energia e prolungano il forte frusciar di *discendesse* ».

Nel canto XXVII è rappresentata la salita frettolosa di Dante per gli ultimi gradini che portano al Paradiso terrestre. Il Poeta vuol dare l'impressione del volare col verso:

Al volo, mi sentia crescer le penne

a ricordo dell'episodio precedente.

Ma prima di passare a parlare sul simbolismo delle purificazioni *in igni*, ci studieremo. per spianarci la via, di spiegare il perché Dante sia costretto a partecipare nel Purgatorio alle pene degli espianti.

II.

Dante partecipa alle pene nel Purgatorio.

Nel giudicare il contegno del mistico pellegrino nei tre mondi, e specialmente rispetto alle anime purganti, i commentatori hanno spesso dimenticato che Dante ha ottenuto la grazia di visitare vivo l'oltretomba, che è stato il Cristo — nel suo significato etimologico — dalla Provvidenza, l'eletto a compire il viaggio di redenzione, per redimere se stesso, e a descriverlo in un poema al fine di redimere una seconda volta l'umanità dopo Cristo. Dante è Paolo ed Enea insieme; Dante ebbe una visione profetica, come confessa alla fine della *Vita Nuova*, e allora tutto il suo spirito si scosse volgendosi a considerare la sua vita presente e le circostanze dei suoi tempi, « s' interrogò, ripercorse la storia della sua vita trascorsa e s' imbatté nel volto dolce e raggiante di Beatrice; andò oltre, frugò nella storia del suo sangue e lo trovò pieno di quei succhi di romanità che, per esempio, avevan trovato espressione in una pianta illustre, in Cacciaguida; si chiese se allora non fosse dovuto a divino influsso ch'egli si fosse dedicato tutto allo studio dell' *Eneide*...; osservò se Iddio non avesse dato anche segni visibili e nel momento in cui egli aveva aperto gli occhi alla luce e in quello in cui si era accesa nella sua mente la « mirabile visione », e trovò fin nella stagione « dolce » e fin nelle costellazioni del cielo — quella dei Gemelli prima (*Par.*, XXII, 112), quella dell'Ariete, ora — i segni del presagio ».[1]

Dante è estraneo alle sofferenze dei dannati in eterno, soltanto simpatizza con loro in quanto soffrono o gode della giusta punizione divina. Cosí sviene alla fine del racconto della pietosa tragedia di Francesca, ha disprezzo per Filippo Argenti, per altri si mantiene rigorosamente oggettivo.

Nel Purgatorio invece Dante è partecipe alle pene delle anime. Prima di giungere al vestibolo di esso deve purificarsi soffrendo nel fuoco; l'Angelo Custode gli dice in maniera esplicita che deve mondarsi dai sette peccati capitali, di cui gli incide le ferite nella fronte.

Sette P, nella fronte, mi descrisse
Col punton della spada, e: « Fa che lavi,
Quando se' dentro, queste piaghe! » disse.

Purg., IX, 112.

Nella cornice dei superbi china « in giú la faccia » e va « tutto chin »; nella terza soffre per il *fummo*, insieme agli irosi (XVI, 1-15); infine, nella settima cornice è costretto dalla viva parola di Virgilio ad attraversare le fiamme dei lussuriosi, dove « lo 'ncendio sanza metro » era tale che si sarebbe gittato per rinfrescarsi « in un bogliente vetro ».

« Perché ciò? » si chiede Antonio Santi (*L'Allegoria della D. C.*, pag. 159) e con lui altri interpetri del divino Poema.

Ma tosto il primo si risponde: « Perché egli, essendo colpevole, deve purgarsi, come le altre anime, dalle reliquie del peccato, rimastegli dopo la confessione, essendo obbligatorio per tutti l'adempimento della penitenza che nella confessione viene imposta. Altrimenti non avrebbe potuto presentarsi a Beatrice (la vita contemplativa), né molto meno essere ammesso alla visione di Dio. S' intende che dato il tempo limitato del viaggio, la pena diventa per lui assai breve, talora di qualche minuto soltanto, come nella settima cornice ».

« Questo motivo della compartecipazione di Dante alle pene delle anime, — continua poi il

[1] F. Biondolillo, *L'unità spirituale nella D. C.* (pag. 26 e sgg.). Messina.

Santi — non è nuovo, che già se ne trovano tracce nelle *Visioni* anteriori, specialmente in quella di Tundalo e nel *Purgatorio* di San Patrizio ».

Tralasceremo d'indagare quale sia la fonte di tale compartecipazione alle pene delle anime che, si badi bene, avviene solo nel Purgatorio, perché non avremmo alcun lume nella questione. Infatti l'Alighieri, se ha preso elementi dalle *Visioni* dell'oltretomba anteriori al suo poema, ha saputo ricrearli e fonderli nel meraviglioso e divino crogiuolo del suo intelletto e della sua fantasia, ricolorando ogni cosa d'una particolare ed armonica significazione simbolistica.

La risposta a quella domanda deve scaturire invece da un ragionamento fondato sui dati che vengono dalla conoscenza della *Commedia* stessa.

La differenza che v'è fra le anime che espiano eternamente nell'Inferno e quelle che passano un tempo determinato nel Purgatorio è, come ha chiarito il Pascoli (*M. O.*, pag. 84 e segg.), questa: i primi si sono allontanati per sempre da Dio, sono *avertiti ab incommutabili bono*, i secondi si sono volti, si sono *convertiti* disordinatamente, nella loro vita terrena, *ad commutabile bonum*.

Insomma fra le due categorie di peccatori corre lo stesso distacco che esiste fra l'*aversio* e la *conversio* (*Summa*, 1-2, LXXXII, 4).

Ora Dante non può essere un *avertito* da Dio, altrimenti non avrebbe avuto affidato, come abbiamo già detto, dalla Misericordia divina l'alta missione; egli è l'uomo, il quale accorgendosi d'essersi smarrito nella selva del peccato, cerca di salvarsi intraprendendo la via mistica dell'« altro viaggio ».

Ecco il perché della duplicità di contegno dinanzi al duplice ordine di peccatori.

Mentre Dante si trova in condizione di superiorità spirituale e di grazia rispetto le anime mal nate, è nel medesimo grado di colpa delle anime che attendono d'essere ammesse eternamente nel beato regno, dopo la loro completa purificazione. La stessa via di triboli e di penitenza deve essere quindi percorsa da Dante.

Questa profonda differenza informa tutto il carattere dell'Inferno in paragone col Purgatorio. L'Inferno simbolizza il regno degli eternamente morti, il Purgatorio il regno di coloro che aspirano alla vita eterna.

Da qui si vede meglio il carattere del Purgatorio, ch'è la cantica piú profondamente umana, in cui si ripete il dramma dell'umanità cristiana. Nell'Inferno ogni lotta morale è spenta.

Nel Purgatorio l'umanità, libera nel suo arbitrio, lotta (colla preghiera, aiutata anche dall'intervento degli Angeli) fra l'alternativa continua del bene (la speranza della visione eterna di Dio) e del male (le tentazioni).

Inoltre si deve riflettere su di un altro fatto. Dante ha immaginato che l'Angelo portiere gli segnasse sulla fronte colla punta della spada *sette P.* Nessuna delle anime che Dante incontra ha inciso sulla fronte un segno simile ai suoi, neppure Stazio.

Il compianto Francesco D'Ovidio,[1] da quello che Virgilio dice a Stazio:

> . . Se tu riguardi a'segni,
> Che questi porta, e che l'angel profila,
> Ben vedrai che, co' buon, convien ch'e'regni.
> (*Purg.*, XXI, 22)

argomenta che il settemplice marchio sia rituale per tutte le anime e non sia un'eccezione o un provvedimento pensato per Dante vivo.

« Naturalmente — aggiunge il Santi (*op. cit.*, pag. 143) — il numero dei *P* deve variare da anima ad anima, secondo le colpe di cui ciascuna è macchiata ».

Noi, pur non volendo addentrarci nella questione, siamo convinti che le cose stiano altrimenti. Dante, ch'è il simbolo dell'umanità (ed in ciò si rileva la veridicità di tale interpetrazione), deve purificarsi da tutte le colpe di cui questa è macchiata. Nel suo cammino Dante non deve mondarsi delle sole sue colpe individuali, ma da quelle di tutto il genere umano, e però è chiaro che siano incisi a lui tutt'e sette i *P*.

III.

Il simbolismo delle due purificazioni in igni.

Dante nel sogno che ha sull'erba della valletta, vede un'aquila « con penne d'oro », la quale prende lui che si trova sui monti di Troia,[1] fra gli artigli e lo solleva « infino al foco » dove si purifica prima d'essere ammesso nel Purgatorio (*Purg.*, IX, 19-33):

> In sogno, mi parea veder sospesa
> Un'aguglia, nel ciel, con penne d'oro,
> Con l'ali aperte, ed, a calare, intesa:

[1] *Nuovi studi danteschi. Il Purgatorio e il suo preludio*, (pag. 310).

[1] L. Valli, *Il Segreto ecc.*, pag. 24 e segg.

Ed esser mi parea là, dove foro
  Abbandonati i suoi da Ganimede,
  Quando fu ratto al sommo consistoro.
Fra me pensava: « Forse questa fiede
  Pur qui per uso, e, d'altro loco,
  Disdegna di portarne suso in piede ».
Poi mi parea che, più rotata un poco,
  Terribil come folgor discendesse,
  E me rapisse suso, infin al foco.
Ivi parea che ella ed io ardesse:
  E sí lo 'ncendio imaginato cosse,
  Che convenne che il sonno si rompesse.

E me rapisse suso, infino al foco. Tutti i commentatori indistintamente sono concordi nel chiosare questo verso: « sino alla sfera del fuoco, che si trova fra la sfera dell'aria e la sfera della luna ».

In un coro cosí intonato la nostra voce forse potrà sembrare quella stonata.

Prima di tutto avvertiamo che i dati della visione non sono da prendersi alla lettera, anzi il Poeta ci vuol mettere in guardia con quei quattro *parea*, collocati nel primo verso di quattro terzine, e fortemente accentati: i primi due, in due terzine consecutive, cadono nella sesta sillaba dell'endecasillabo; gli ultimi due, pure in due terzine consecutive, hanno l'accento della quarta sillaba. Le due coppie di terzine che portano il *parea*, sono simmetricamente separate da una terzina – avvolta anch'essa nella nebbia azzurrina, cosí bella nel sogno, della dubbiezza — che ha due *forse* nel primo e nel secondo verso, i quali danno l'accento principale della sesta sillaba. Il sogno è, dunque, narrato in cinque terzine simmetriche fra di loro: la terzina di centro vela l'allegoria piú importante del sogno.

Il Poeta ha voluto mettere sotto il velame la simbolica verità del mistico e importantissimo episodio.

Nel Paradiso, il viatore dell'oltretomba cristiano, cosí racconta in una sola terzina meravigliosa per espressione, per luce e per dottrina il suo volo a fianco di Beatrice per la sfera del fuoco:

E, di subito, parve giorno, a giorno,
  Essere aggiunto, come Quei, che puote,
  Avesse il ciel, d'un altro sole, adorno,
(I, 61).

Da questi versi si rileva un senso di ineffabile gioia e non di dolore fisico, sopportato come penitenza, come dai versi:

E si lo 'ncendio imaginato cosse,
  Che convenne che il sonno si rompesse.

Inoltre, se nel salire al fuoco, rapito dall'aquila, è implicito il concetto di purificazione, non lo è affatto nell'ascensione reale per la sfera del fuoco con Beatrice. Come anche è da osservarsi che la prima volta è l'aquila d'oro che lo rapisce, la seconda volta sale da se stesso, per amore naturale al proprio fine (*Paradiso*, I, 109 e segg.).

Quindi con sicurezza è da escludersi che il Poeta nel sogno abbia alluso propriamente alla sfera del fuoco. Piuttosto si deve intendere che il volo dalla valletta al balzo sia stato tanto alto che Dante nel sogno avesse creduto d'essere stato innalzato come fino alla sfera del fuoco, la quale si stende sopra la sfera dell'aria ch'è piú alta dell'alta cima del monte del Purgatorio.

In armonia con quest' immagine iperbolica si deve intendere il passo *suso, infino al foco*, nel quale, se anche si volesse vedere un'allusione alla sfera del fuoco, bisognerebbe metterla nei giusti limiti; Dante ha voluto dire che il fuoco in cui egli *cosse* era tanto grande sí che parea addirittura la sfera del fuoco. Insomma il passo « mi parea che me rapisse suso, infino al foco » si deve intendere come un' iperbole, che ha un grande valore estetico nel rappresentare i confini incerti delle immagini di questo sogno.

Non resta altro da pensare che Dante abbia collocato nella topografia del suo Purgatorio un muro di fuoco che si trovi al di sopra della valletta fiorita e prima del *balzo, che 'l chiude d' intorno.* Esso cinge al di sotto il Purgatorio in simmetria coll'altro muro di fuoco che lo chiude all' ingiro. Per essi il pellegrino mistico deve passare purificandosi.

Il Purgatorio, dunque, è racchiuso tra due barriere di fuoco dalla virtú purificatrice.

Per conchiudere faremo anche notare che Dante in questo luogo s' è espresso indeterminatamente. Infatti il dire « infino al foco » non significa « fino alla sfera del fuoco » ma fino ad un fuoco di virtú mistica.

Dopo cotesta prima purificazione il penitente viene ammesso alla presenza dell'Angelo.

Qui Dante subisce il sacramento della penitenza — simboleggiata nei tre gradi — che consta di tre momenti: la *contritio cordis*, la *confessio oris*, la *satisfactio operis.*

L'assoluzione del sacerdote (v. 45) — che nel nostro passo è rappresentato dall'Angelo — libera dalle pene eterne non dalle temporali, che

debbono essere scontate nel Purgatorio, il cui fulcro simbolico è dato da quella *satisfactio* ricordata.

Chi volesse approfondire l'argomento veda: la *Summa Th.*, *Supplementum;* e, fra gli altri, i commenti del Tommaseo, del Torraca e dello Steiner.

Come nel balzo dei superbi Dante andò curvo con Oderisi, cosí, nella cornice dei lussuriosi, deve passare per il fuoco che *li affina*. Ma per Dante il superamento di questo muro di fuoco, che circonda il Paradiso terrestre, e che sta in simmetria con quello che ricinge in basso il Purgatorio e colle due immersioni nei fiumi della divina foresta, assume, come vedremo, un'altissima significazione morale, tanto che *l'angel di Dio* e Virgilio, in una scena ricca di movimento, di vivacità e d'una naturalezza incomparabile, incitano Dante a passarlo, l'uno col tono che viene dall'autorità, l'altro colla persuasione che viene dall'affetto, quasi paterno. Lo stesso si può ripetere sull'episodio del primo passaggio attraverso il fuoco, che avviene in un modo misterioso, durante il sonno.

Il Poeta ha voluto dedicare per queste pene sofferte due episodi importanti, mentre per le altre pene che subisce, insieme colle anime purganti, non ci si sofferma specialmente. Ciò deve naturalmente far pensare ad un loro interessante significato simbolico.

Sulla seconda purificazione mi piace riportare quanto scrive Augusto Ferrero (*Il canto XXVII del Purg,* (p. 11) in *Lectura Dantis*). « Dopo il peccato Dio cacciò l'uomo, narra la Genesi, e « pose dei Cherubini davanti al giardino di Eden, con una spada fiammeggiante che si vibrava in giro, per guardar la via all'albero della vita ». Nella fantasia medièvale il Paradiso Terrestre è circondato talvolta da un muro di solida materia, cristallo, diamante, bronzo, argento, oro: ma il piú spesso la mitica cintura è di viva fiamma, per un istintivo ritorno alla tradizione della Bibbia. Dell'ignea difesa fanno menzione Tertulliano, Lattanzio, S. Giovanni Grisostomo; Isidoro di Siviglia scrive che quell'incendio si alza fino al cielo. In una mappa geografica dei tempi di Carlo V di Francia il luogo del muro ardente è indicato con chiara precisione, come sicuro e reale.

« Trasportando qui in vetta al monte del Purgatorio la parete accesa della tradizione, Dante ha voluto che essa rappresentasse, ad un tempo, il castigo speciale dei lussuriosi e la purgazione universale delle anime, che pure nei precedenti circuiti hanno già espiato lor colpe. La traversata del fuoco è, insieme, il prezzo della redenzione e il prezzo dell'amore ».

Il Pietrobono nella prefazione al suo volume *Dal centro al cerchio* (p. X) accenna ad un paragone, d'un certo interesse per noi, fra Mosè e Dante: « Che Mosè sarebb'egli stato se, dopo salito sul Sinai, aver *attraversato un muro di fuoco*, essersi dentro una nube sottratto allo sguardo degli uomini per parlare con Dio, a visione finita, fosse tornato fra noi, ma senza promulgare le tavole della legge che gli era stata rivelata? »

Ma per potere penetrare nel mistero dei due passaggi attraverso il fuoco, bisogna metterli in relazione, come dicevamo, colle due immersioni nei fiumi del Paradiso terrestre, sulla scorta della nostra interpetrazione, sopra ricordata.

L'immersione del Letè (*Purg.* XXXI, 91-105) è operata da Matelda — simbolo della vita attiva che partecipa della contemplativa (Pascoli) — la quale in questo episodio rappresenta solo la vita attiva in quanto opera l'immersione insieme colle *quattro belle*, cioè le virtú cardinali, anch'esse simbolo della vita attiva. Inoltre Matelda, ch'è pure simbolo dell'Impero e della Chiesa, qui simbolizza solamente, per le medesime ragioni, l'Impero.

La prima purificazione *in igni* (IX, 19-63) è operata dall'Aquila-Lucia, e tanto l'aquila quanto Lucia sono simboli dell'Impero, ch'è perfezione di vita attiva e alla presenza di Virgilio, simbolo dell'Impero e della vita attiva, che ha seguito le orme di Lucia.

Beatrice durante la scena dell'immersione nel Letè è *volta in su la fiera*, guarda cioè il Grifone, non Dante, in atto sdegnoso: è presente, ma non agisce direttamente. Beatrice e Lucia, simbolizzanti ciascuna simultaneamente le tre virtú teologali, [1] rappresenterebbero, nei due episodi paralleli, la presenza invisibile e costante della misericordia divina.

L'immersione nell'Eunoè (XXXIII, 103-145) è operata anch'essa da Matelda, ma per comando di Beatrice, simbolo della vita contemplativa, e alla presenza delle *sette donne.* Ma-

[1] V. il nostro studio cit. *Sui simboli danteschi di Virgilio, di Beatrice e di S. Bernardo.*

telda però in questo episodio partecipa tanto del simbolo della vita attiva, quanto della contemplativa, dell'Impero e della Chiesa, opera di fatti insieme alle virtú cardinali e alle teologali.

La seconda purificazione nel fuoco (XXVII, 10-58) è operata da Virgilio che sprona e persuade l'alunno dubbioso, ma si effettua sopratutto per l'intervento e quasi per comando della potenza spirituale di Beatrice — che potrebbe anche essere simbolizzata dall'Angelo — e alla presenza d'un altro personaggio, simbolo dell'Impero e della Chiesa, come Matelda, e come questa partecipe tanto della vita attiva, quanto della contemplativa, cioè Stazio.

La prima purificazione *in aqua* simbolizzerebbe, secondo quanto abbiamo scritto nel lavoro citato, la morte *veteri vitae peccati* e la *disposizione* a ricevere il perdono di Beatrice per l'errare giovanile, di cui è stata fatta la confessione, (XXXI, 133-138) e a nascere alla conoscenza del bene (immersione nell'Eunoè).

La prima purificazione *in igni* rappresenterebbe la *disposizione* a fare la confessione e a ricevere l'assoluzione, prima d'essere ammesso nel regno della speranza, dove Dante è portato da Lucia, simbolo della speranza, per scontarvi le pene temporali. Dante, dopo questa prima purificazione, muore *veteri vitee peccati*, come si può facilmente arguire della raccomandazione dell'Angelo:

> Entrate; ma facciovi accorti
> Che, di fuor torna, chi 'ndietro si guata.
> (IX, 131).

Deve, cioè, rinunziare al peccato.

Due luoghi che meglio rafforzano questo parallelismo fra le quattro purificazioni sono: la frase pronunziata dall'*Angel lieto* — il quale abbiamo detto che rappresenta la presenza spirituale di Beatrice — nell'episodio della seconda purificazione *in igni*:

> Più non si va, se pria non morde,
> Anime sante, il foco. . . . . . . (XXVII, 10)

la frase pronunziata da Beatrice medesima:

> Alto fato di Dio sarebbe rotto,
> Se Letè si passasse, e tal vivanda
> Fosse gustata sanza alcuno scotto
> Di pentimento, che lagrime spanda.
> (XXX, 142).

Fra le purificazioni *in igni* Dante, simbolo dell'umanità, subisce il sacramento della penitenza. Prima dell'immersione nel Letè sono narrati i rimproveri di Beatrice, la confessione e la contrizione di Dante che piange e resta muto e vergognoso cogli occhi a terra; dopo assistiamo all'invito a perdonare rivolto, prima dalle quattro belle, e poi dalle tre donne, a Beatrice, e al perdono di essa. La confessione fatta dinanzi a Beatrice è piú solenne di quella fatta dinanzi all'Angelo.

Sono, dunque, le quattro purificazioni connesse intimamente al concetto della confessione e della penitenza. Parrebbe anzi che — essendo il battesimo *in igni* quasi piú materiale di quello in aqua, piú spirituale, perché anche il vero cristiano — tra le prime due purificazioni ci sarebbe piú sviluppato — come abbiamo accennato — del sacramento della penitenza la *satisfactio operis,* mentre attorno alle altre due purificazioni ci sarebbe piú sviluppata la *contritio cordis* e *confessio oris.*

In ultimo a dimostrare quanto sia intima la relazione che corre tra il battesimo *in igni* e il battesimo *in aqua* parleremo degli effetti mistici della seconda purificazione e della seconda immersione.

Al limite del Paradiso terrestre, Virgilio — che, come confessa, piú oltre non discerne, nello stesso canto in cui è descritta la seconda purificazione che Dante ha avuto nel fuoco — accomiatandosi dal suo alunno, termina cosí il suo dire:

> Libero, dritto e sano è tuo arbitrio,
> E fallo fora non fare a suo senno;
> Perch'io, te, sopra te, corono e mitrio.
> (XXVII, 140).

Virgilio, la guida amorevole del lungo viaggio, la ragione umana, riconosce che Dante, dopo d'aver superato il peccato dell'*aversio,* dopo d'essersi liberato dalle sette ferite del peccato attuale, dopo d'aver subíto la penitenza conseguente, di cui l'ultima purificazione *in igni* ne è stata come la conchiusione, non ha più bisogno di lui, cioè non ha piú bisogno della sua *ratio,* perché ormai ha conquistato la perfezione in vita, liberandosi dal peccato attuale, come lui. Sono l'alunno e il maestro giunti allo stesso grado di perfezione morale e necessita, dunque, una guida ancora piú perfetta.

Sotto quest'altra guida, sotto la guida di Beatrice, presente a tutt'e due le immersioni, simboli del battesimo cristiano, Dante si libe-

rerà dal peccato originale. Cosí, dopo essersi mondato completamente dal peccato uno e trino, Dante avrà la coscienza d'essere:

Puro, e disposto a salire alle stelle.

Si ponga mente a questa sottile, ma profonda differenza. Mentre la prima volta è Virgilio che dice all'alunno che è libero dal peccato attuale, che è ormai disposto a salire ad un luogo di perfezione maggiore, questa volta è Dante stesso il quale, purgato ormai da tutto il peccato, attuale e originale, ha acquistato la coscienza di questa propria perfezione — facoltà comune questa alle altre anime purganti (XXI, 58-72).

Conchiudendo: qui sta appunto la differenza tra le due forme di battesimo *in igni et in aqua*, alla quale il lettore che ci ha voluto seguire, sarà già arrivato; la prima libera solo dal peccato attuale, la seconda dal peccato originale e perciò dal peccato uno e trino.

La prima purificazione avviene di fatti alla presenza di Virgilio e dell'Aquila-Lucia; la seconda alla presenza di Virgilio, di Stazio e per l'intervento ed il volere di Beatrice; la terza poi alla presenza di Matelda e delle quattro belle; l'ultima alla presenza di Matelda, delle sette donne e per l'intervento ed il volere di Beatrice.

Palermo, nella Pasqua del 1926.

GAETANO SCARLATA.

Note d'esegesi Dantesca.

XVI.

Inferno, VII, 1-6.

« Via, marran, via, fellon, per altre greppe.... »
Cominciò Pluto con la voce chioccia,
E quel savio gentil, che tutto seppe,
Disse, per confortarmi: Non ti noccia
la tua paura, ché, poder ch'egli abbia,
non ci torrà lo scender questa roccia.

Chi abbia solo un' infarinatura di greco, si meraviglierà che il famoso « Pape Satan » sia restato per secento anni enimma, pressoché insoluto. Bastava infatti che l'ultima parola del « rompicapo dantesco » (M. SCHERILLO, *Rassegna crit. della Lett. ital.*, vol. I, Num. 11-12) fosse presentata nella forma dataci dal Landino, Alleppe, e bizzarramente rifoggiata 'in allez! paix!' dall'umorismo Celliniano, perché ne seguisse spontanea e per ogni lato plausibile l'interpretazione.

La *Cultura* di Ruggero Bonghi recava, se la memoria non mi tradisce, circa il 1889, una nota, in cui il verso grecamente appariva trascritto cosí:

παπαί, Σατᾶν, παπαῖ, Σατᾶν, ἄλλῃ πῃ,

appostaci la versione, che secondo l'interprete avrebbe dovuto scusare ogni piú diffuso ragionamento giustificativo: Oibò, nemico, oibò, per altra via...!

Forse la duplice apostrofe: Oibò, nimico! riflette il successivo affacciarsi dell'uno e dell'altro viatore; epperò mi sono qui ingegnato di riprodurla, solo surrogando al modo avverbiale *per altra via* una locuzione equivalente, che rimasse con seppe.

Non credo estranea a codesta visione della scena la variante offertaci nel 6° verso da qualche testo a penna:

Non *ci* torrà lo scender questa roccia:

alla quale confesso, che vorrei per conto mio dare la palma sopra il *ti torrà* della volgata.

Ben è vero che Caronte e Minosse, l'antifona dei quali Pluto, non Dite o Plutone, di grazia, ma Πλοῦτος, il Dio dell'oro, prende a ricantare in sua favella, non ignota a Virgilio; è vero, dico, che que' due dimoni non se la pigliano, se non con Dante. Ma l'interdizione loro avea fondamento nelle leggi di laggiú, che solo a' morti consentono aggirarvisi: nulla contrastava alla *libera pratica* per Virgilio, purché seco non traesse persona viva o, peggio ancora, anima buona; ché di cotali non ci passano mai; e le proteste di Caronte sono appunto elevate contro la tentata infrazione di codesta norma (III. 127-129). Qui invece l'atteggiamento del demone ricorda quello della fiera posta a guardia del cerchio precedente, in quanto non fa distinzione fra i due importuni visitatori:

Quando *ci* scorse Cerbero, il gran vermo,
le bocche aperse e mostrocc*i* le sanne:
non avea membro che tenesse fermo.

Similmente insorge Pluto contro entrambi. Diresti che al fiuto sagace [1] del maledetto lupo l'esser vero di quelli non sia sfuggito. Eccolo qua, pensa, quel Virgilio che, imprecando all' « auri sacra fames », risica impedire il processo di squalificazione dell'umana specie, su-

[1] Pluto nella Commedia d'Aristofane è cieco.

prema mia brama e precipua gloria: *mal dare* e *mal tener*. E fosse almeno solo, borbotta fra sé come l'oste della luna piena: no, proprio con quest'altro guastamestieri m'ha a capitare dinanzi, col Poeta della Rettitudine! Ora li servo io:

Ahi, rubello, ahi, marran! per altra via....

cominciò Pluto; ed il seguito si desume dall'esordio, e dal tenore della replica.

La violenza rabbiosa del divieto sarebbe tale da incutere spavento, se non sovvenisse in buon punto Virgilio: Poder ch'egli abbia, non ci torrà *lo scender questa roccia*. Poteasi più recisamente rintuzzare la superba intimazione « ALLEPPE »? *Per altra via — Non di qua! urla la belva:* Anzi di qua, risponde sicuro il mar di tutto il senno, appunto di qua, faremo noi nostra discesa.

Ma piú ampia portata ha quella frase « poder ch'egli abbia ». Ne risulta la condanna definitiva d'ogni esegesi, a base di invocazione. Virgilio non dice d'altra possa, che non sia quella, purtroppo difficilmente neutralizzabile, di Pluto; e Virgilio cesserebbe d'essere il Savio gentil che tutto seppe, se rispondesse a detti inintelligibili o mal compresi. Chi poi si ostinasse tuttavia a voler vedere nell'avverbiale ALLEPPE (tipicamente greco al pari di Pluto) il Semitico Aleph, intendendo Satan Aleph per il Sovrano d'abisso, dovrebbe attendere prima, se con la superbia di Pluto sia compatibile codesta confessione d'impotenza; ed in secondo luogo considerare, quanto disdicevole sia sulle sue labbra la designazione *Satana* per Beelzebub. Agli occhi di Pluto, solo Satana è chi ricusi accettarne l'impero, come per Gesú il tentatore, che gli offre tutti i regni del mondo e la loro gloria, sol che si pieghi a fargli omaggio, è Satana. La reciprocità del nome volgare equivalente (documentata in locuzioni come « avversario d'ogni male » per Dio, ed « antico avversaro » che pure il Tasso chiama » il gran nemico dell'umane genti ») non abbisogna di conferma. Pure s'avverta che, certamente non a caso, il VI canto si chiude col verso:

Quivi trovammo Pluto, *il gran nemico.*

Sarebbe davvero singolare, che il personaggio cosí annunziato risparmiasse un'analoga qualifica a coloro, che hanno in dispregio la sua maestà.

Si chiederà, a questo punto, onde sia pervenuta al Nostro questa merce esotica, di cui sarebbesi fatto cosí accorto dispensiere.

Ecco: si tratta in verità solo di fondi di magazzino o di roba passata per mani diverse. L'esclamazione παπαΐ probabilmente occorreva fra le postille alla voce « Papae », che leggesi in Terenzio, dal quale è dedotta la risposta di Taide al drudo suo.[1] Σατᾶν era voce ebraica portata di peso nel greco e nel latino; risecatone ogni elemento di flessione non offriva difficoltà veruna e grazie all'originaria significazione si prestava agli ingegnosi accorgimenti dall'Autore. Fin qui dunque nulla, da cui debbasi inferire neanco la conoscenza dei primi elementi della lingua greca, ma solo una mirabile virtuosità nell'impiegare le dovizie misere potute racimolare su' margini di vecchie pergamene.

Quanto all'ἄλλῃ πῃ, che letteralmente rendesi con « alia quadam via », il supporre che un uomo di lettere fiorentino, anche nel primissimo trecento, non potesse « aliqua via » rilevare che in greco « alia quadam via » si rende per ἄλλῃ πη, sembra ben temerario, specialmente se quell'uomo di lettere e corse molto paese, e bazzicò per chiostri e palagi, e parve ai contemporanei miracolo di scienza varia e profonda; specialmente se lo studio delle opere, sia pure latinizzato, di Aristotele lo ponea di tratto in tratto in presenza di qualche chiosa o variante introdotta dal sacramentale ἄλλως; specialmente se quest'uomo si mostra insuperato maestro in trattare l'arduo congegno dell'*allegoria* della quale non solo conobbe l'intima essenza, ma cercò la ragione etimologica, traendola, nell'epistola a Can Grande, da ἀλλοῖον, che dice equivalente al latino *alienum sive diversum.*[2]

---

[1] Terenzio è nominato con onore, *Purg.*, XXII, 97, dove un Marciano, collazionato da Ferrazzi e Vandelli, pone in sua vece quell'ineffabile Tiresia, la cui figlia dovrebbe dire la ventura alle abitatrici dell'Elisio.

[2] Nel 1897 il *Giornale Storico della Lett. Ital.*, riferiva diffusamente sulla memoria inserita da M. Scherillo nella *Rassegna critica della Letteratura italiana*, anno I, n. 11 e 12, Napoli, 1896, e sull'opuscolo del cav. Luigi Monti, *L'interpretazione del verso dantesco 'Pape Satan....'* e la perizia di Dante nella lingua greca, Torino, Paravia, 1896. Per lo Scherillo *Aleppe* sarebbe un'interiezione rabbiosa proveniente dall'ebraico, che ha il valore

XVII.

Inferno, XXXI, 67.

' Pape Satan ' e ' Rafel mai ' ci appaiono indissolubilmente avvinti in una quasi fraternità di mistero. Salvo che il primo è ritenuto dichiarabile da' piú, se non da tutti; e del secondo non manca chi creda, che altro non sia se non un capriccioso accozzamento di suoni senza senso. A me sembra intrinsecamente contraddittoria l'ipotesi d'un favellante che non favelli. Nembrotte parla, perché ha qualchecosa da dire; che il suo linguaggio sia ignoto altrui, come a lui il nostro, in ciò sta appunto la tragica ironia punitrice del suo orgoglio; che ha una cotale affinità con quella di Cassandra, udita ed intesa, ma « dei iussu non unquam credita Teucris » (*Aen.*, II, 247).

Dei tentativi per squarciare il fittissimo velo, questo può dirsi, che a nulla approderanno, finché non sia statuita oltre ogni contestazione la nazionalità della *singole* voci, nelle quali serbasi probabilmente un'eco di cinque lingue diverse. Curiosa osservazione parrà questa che, come Nembrotte nell' Inferno Dantesco, cosí nel Tartaro Virgiliano Phlegyas-Magna testatur voce per umbras: || Discite iustitiam moniti et non temnere divos (*Aen.*, VI, 620). || La reminiscenza va tant'oltre, che alla clausola dell'esametro latino « divos » risponde nel claudicante endecasillabo babelico « Almi » una voce, che a ' divos ' si può dire sinonima, o vogliasi reputare latina od italiana. Ma la rima, che poté concorrere a scongiurare ogni guasto in *Almi*, non ne premuní parimente l'altre quattro parole; e l' incertezza della lezione toglie ancor l'ultimo filo, cui s'attaccasse la nostra o l'altrui fiducia negli ermeneutici accorgimenti.

---

d'un latrato, per il dotto canonico Plutone direbbe ἅ λίπε (λεῖπε) = vattene via! e queste parole sarebbero riferite intenzionalmente dall'A. secondo la pronuncia ed il suono giuntogli all'orecchio e non secondo l'ortografia greca, perché sono parole oscure, ch'egli finge di non aver comprese per la sua poca pratica del greco. Altri pensò che Satan fosse eccitato con una forma imperativa di ἀλείφεσθαι ad ungersi, qual solean i campion far per la lotta; altri mise in campo il vocativo ἄληπτε, quasi *invicte*. La trascrizione di ἄλλῃ πῃ in alleppe con la labiale geminata è conforme all'uso nostro rispetto ai suffissi enclitici, quando siano preceduti da vocale lunga. Una sola obiezione potrebbe muoversi da chi ritenga che l'*itacismo* dovesse riformare alleppe in allippi; ma se Ismene, Medea, Creta non sentirono quell' influsso, perché sarebbesi esso affermato qui, dove è introdotto a parlare o, se volete, a latrare un nume piú antico assai dell' Itacense, nonché del vezzo itacistico?

XVIII.

Inferno, IX, 56.

Volgili indietro e tien lo viso chiuso;
Ché, se 'l Gorgon si mostra e tu 'l vedessi,
Nulla sarebbe del tornar mai suso.

« Gorgone ed anche Gorgona.... sost. di genere com. — Nome dato dai mitologi a Medusa, Euriale e Stenyo, sorelle tra loro. E in questo senso usasi soltanto nel gen. femm.

§ 1. E in senso particolare, per la sola Medusa ed altresí la testa di Medusa e lo scudo ed anche la corazza di Pallade in cui era essa testa. E in questo senso è piú spesso di gen. masc. ». Questo leggesi a pag. 427 s. del VII vol. del *Vocab. degli Accad. della Crusca*, V[a] impressione: e v'è citato questo luogo di Dante, con la postilla del Boccaccio (*Comm.*, II° volume pag. 170 e 171): il Gorgon, cioè Medusa chiamata da queste Furie. Segue il Poliziano, *Rime* 83: Minerva che il casto petto col Gorgon conserva; e Caro, *En.* II, 1002 e Tasso, *Ger.* XX, 46.

L'autore dell' *Eneide*, che qui parla del Gorgone androgino non designa lo scudo e la corazza di Pallade altrimenti che col femminile: II, 616, Gorgone saeva; VIII, 437, et ipsam Gorgona. Non uno solo de' Latini usò altrimenti che in genere femm. la voce Gorgo, che la flessione stessa raccosta a Clio. Dido, Erichtho, Allecto, Sappho, ecc.

L'uso del masc. Gorgone presso i nostri classici del secolo XV e XVI, è indubbiamente fondato sull'autorità del sommo Alighieri; ma donde venne all'Alighieri stesso l' impulso a mascolinizzare la testa di Medusa, insigne per i Gorgonei crini (Ov. *Met.*, IV, 800)? o non sapeva da Ovidio (*Trist.* IV, 7, II) — ora Medusae

Gorgonis anguineis cincta fusse comis?

Chi può immaginarla acconciata à la garçonne, se la Crusca stessa ci rendea ttenti, s. v. §. 2, che Gorgone, quando significa la figura disegnata o scolpita della testa di Medusa, è femminile?

Il Gorgone deprecato dal Virgilio dantesco sarebbe dunque barbuto? Od era in verità una

Gorgone, prima che per l'incanto di un inconscio Tiresia vestisse le non sue maschili penne?

> Alta et subtilis quae fertur litera Dantis, [1]
> Quis fuit errandi causa sit et veniae.

Nel v. 57 del IV° dell' *Inferno* vedemmo alla lettera *l* sostituita una *e;* or ecco nel v. 56 del IX, quasi a compenso, la lettera *e* due volte costretta a cedere il posto alla rivale *l.*

Ripongasi, di grazia, nel suo seggio la *e*, e Virgilio dirá:

> Volgiti indietro e tien lo viso chiuso;
> Ché, se *è* Gorgon *sí* mostra e tu*e* vedessi.
> Nulla sarebbe del tornar mai suso.

A chi esemplò questo canto sembra che sia sfuggito il valore assoluto che attribuivasi qui al verbo *vedessi:* non gli sovvenne che nel primo degli Evangeli « caeci vident », e che, viceversa, molti « oculos habent et non vident: lo considerò per transitivo e diedegli quell'oggetto, che solo era comportato dalla ferrea legge del metro. Cosí l'epentetica *e* del pronome *tu* si veniva sollevàndo a dignità di pronome: *tue vedessi* fu pronunziato e scritto *tu 'l vedessi.* Ed invertite le consuete leggi della concordanza il nuovo pron. masc. mascolinizzò Medusa stessa, creandone un ibrido od ermafrodito Gorgone. Diceva invece Virgilio: Se (la) Gorgone, cosí — come le feroci Erine minacciano — è mostra (Tasso: Poi mostra a dito e invidiata andresti), e tu non avessi il viso chiuso (v. 55), ma gli occhi sciolti (v. 73),

> iam tibi spes reditus aut copia nulla supersit.

Volendo sottilizzare, si potrebbe soggiungere che Gorgonis ora non si mostrano da sé, ma da chi imbraccia lo scudo o veste l'usbergo *son mostre.* Odasi Ov. *Met.*, V, 178 sgg.

> « Auxilium », Perseus « quoniam sic cogitis ipsi »,
> Dixit, « ab hoste petam. *Vultus avertite* vestros
> Quisquis amicus adest! » et Gorgonis extulit ora.

E piú oltre, al v. 247 s., leggiamo che agli amici

> « *Parcite luminibus* » Perseus ait, oraque regis
> Ore Medusaeo silicem sine sanguine fecit.

Onde si ritrae che veramente l'unica difesa valida contro la Gorgone orrenda è ' vultus avertere ' e ' parcere luminibus ' — volgersi indietro e non vedere: esser cieco, o tenere almeno chiusi gli occhi. [1]

Cosí disse il maestro; ed egli stessi

> Mi volse, e non si tenne alle mie mani,
> Che con le sue ancor non mi chiudessi.

' Habent sua fata libelli ', disse un antico; ' habuit sua fata ' pur essa la Gorgone, allorché mutò sesso e sembiante per una commendatizia pseudodantesca, accettata come autentica da tali che con l'autorità propria dovevano conciliarle la sanzione dell'uso,

> quem penes arbitrium est et ius et norma loquendi.

XIX.

Inferno, X, 13.

> Ductorem dedignatus fortasse Maronem,
> Quod nimiis ferret laudibus Imperium,
> Peccavi, quod peccavi, Guido mihi nempe,
> Atrae cui vivo non patuere fores.
> Illud ne dederis vitio, palmam quod amico,
> Unus qui possem, praeripere abstinui.

Cosí ammonisce accorato quel Guido, che in sul declinare del Dugento aveva tolto all'altro la gloria della lingua, e del cui ingegno Dante non disconosceva l'altezza, se a lui, come a suo primo amico, volle dedicata la « Vita Nuova », prenunziante il maggior Poema. Diresti che non lo lascino indifferente le mormorazioni sul disdegno, in cui forse egli ebbe Virgilio. Ed a chi favoleggia della sua avversione alla lingua che del Mantovano si gloria, risponde con l'usarla. A chi pretende che l'indirizzo filosofico degli studi suoi, l'avesse straniato dalla professione poetica impersonata in Virgilio, non risponde affatto, sia perchè la bella scuola, che l'avea salutato suo principe, non dissociava l'arte dei carmi dal culto del vero, sia perché non deve parergli concepibile un'idea sí strana in chi legga o spieghi quell'insuperato monumento

[1] Leonardo Bruni la dice tale, nella sua *Vita di Dante.*

[1] Gorgonis caput a Perseo desectum in scuto Pallas gestare dicitur eoque terrere homines atque in lapidem vertere. Quod significat esse in eo numine omnem prudentiam, quae confundit alios et imperitos ac saxeos esse comprobat, ut ait Serv. ad *Virg.* VIII, 438. Fino a qual punto s'accorda con la sposizione dall'antico grammatico data al mito della Gorgone

> « la dottrina che s'asconde
> Sotto il velame de li versi strani? »

Ardua e seducente questione, se il Savio non ammonisse « parcere luminibus ».

d'alta poesia e di sapienza profonda ch' è la *Divina Commedia*.

> Se per questo cieco
> Carcere vai per altezza d' ingegno,
> Mio figlio ov' è? e perché non è teco?

Tale la domanda che Cavalcante formula piangendo (*Inf.*, X, 58-60).

> Ed io a lui: Da me stesso non vegno:
> colui che attende là per qui mi mena:

(ed è manifesto che solo per essersi posto sotto la guida di Virgilio, *Purg.*, XXX. 50, Dante poté imprendere il mirabile viaggio);

> fors' è, cui Guido vostro ebbe a disdegno.

Forse, dice, egli è persona che Guido vostro non degnò accettare per guida, com' io feci, che a costui « per mia salute die'mi ».

> Di subito drizzato gridò: come
> dicesti « egli ebbe »? non viv'egli ancora?
> non fiere gli occhi suoi lo dolce lome? »
> Quando s'accorse d'alcuna dimora.
> ch' io faceva dinanzi alla risposta,
> supin ricadde e piú non parve fuora.

S' io non m' inganno, a mettere in piena efficienza lo strale di quella voce « ebbe », cosí tragicamente frantesa, conferiva il distacco del verso 63° da quello che lo precede; senza dire che, preso cosí a parte, per Cavalcante come per ogni discreto lettore esso esclude qualsivoglia interpretazione diversa da quella che Dante medesimo tacitamente mostra di riconoscere per vera che il disdegnante fosse Guido, e colui che lí presso attendeva fosse il disdegnato. Né sarà poi il finimondo, se un ritocco, sí tenue da meritare appena tal nome, risolverà il piato antico sulla migliore accezione del *cui*, al quale dobbiamo tuttavia la preziosa nota pubblicata qualche anno fa da Isidoro del Lungo nella *Nuova Antologia*.

Di qual natura fosse o da che procedesse codesto tanto discusso disdegno, che dal Poeta medesimo non è asserito come certo, ma indicato come non improbabile spiegazione dell'assenza lamentata di Guido, non è questione da affrontare leggermente. Fra il resto potrebbe trattarsi d' una finzione escogitata con intento essenzialmente drammatico; o d'un riflesso de' fidati colloqui con l'amico circa la convenienza di attuare il proposito, nel quale culmina la *Vita Nuova*, con un poema epico, a somiglianza dell' Eneide, cui pose pur mano e cielo e terra, e che forniva sí larga materia di studio ai ricercatori di recondite significazioni allegoriche; o della fierezza con la quale l'uomo pubblico di parte guelfa, e fosse pure de' Bianchi, dovea respingere la concezione Virgiliana dell' Impero, che Dante accettò senza riserva, e pose a fondamento della Monarchia e della 'Commedia'.

Il disdegno adunque, in cui Guido ebbe forse Virgilio, potrà e dovrà anche in appresso esercitare l'acume degli interpetri; ma la venerazione per Virgilio e l'affetto quasi fraterno per Guido s' hanno a tenere in Dante per sentimenti cosí vivi e radicati, da rendere a priori inammissibile ogni esegesi che torni in biasimo dell'uno o deroghi alla gloria dell'altro.

XX.

Inferno, X, 87.

All' inchiesta di Farinata (83 s.):

> dimmi perchè quel popolo è sí empio
> incontro a' miei in ciascuna sua legge;

Dante risponde (85-87):

> Lo strazio è 'l grande scempio
> che fece l'Arbia colorata in rosso
> tale orazion fa far nel nostro Tempio.

Nel v. 85 pare che il Boccaccio leggesse *crudo* anziché *grande*, e nel v. 87 registrasi *tali* variante di *tale*. Poiché nella domanda s'accenna evidentemente a piú leggi sancite in odio ai gentili di Farinata, s' inclinerebbe a credere meglio adatto nella risposta il numero plurale tali orazioni. Resta tuttavia oscuro, come le orazioni fatte nel tempio de' fiorentini siano ricordate quasi sinonime alle leggi votate da quel popolo. Non sembra verosimile che alla preghiera del magnanimo già raumiliato che lo interroga sul motivo delle leggi ostili a' suoi, colui nel quale rivive la semenza santa di Roma, risponda sarcasticamente alludendo alle abominevoli preci imploranti in San Giovanni o in Santa Maria del Fiore lo sterminio degli Uberti e de' loro consorti. Ma « c'est le ton qui fait la musique »: 'tali orazioni' dall'accento di chi lo pronuncia può essere vôlto anche ad esprimere il senso d' una patetica commiserazione anziché di inumana compiacenza, quale poteva comportarsi nella prima fase del colloquio, allorché l'orgoglio del Ghibellino rievocante le antiche offese inflitte ai maggiori di Dante, giustificava l' irrisoria replica del Poeta:

> S'ei fur cacciati, ei tornar d'ogni parte
> (Rispos' io lui) l'una e l'altra fiata;
> ma i vostri non appreser ben quell'arte.

La durezza della sorte de'suoi nell'uno dei due interlocutori e l'episodio pietoso di Cavalcante nell'altro ha operato il miracolo: di partigiani, quali s'erano affermati dianzi, sono ridivenuti concittadini; tal maestra è la sventura! Bona ad rem omina-bona ramogna-prega a Dante il Grande, ritto a lui dinanzi 'da la cintola in su': ‖ Se tu mai nel dolce mondo regge! ‖ E Dante a sua volta rem ominatur — ramogna — cioe augura a Farinata:

Deh, se riposi mai vostra semenza!

Bella è qui in ispecial modo ed acconcia l'invenzione che da Farinata fa muovere il primo passo alla pacificazione degli animi, come da esso eran partite poc'anzi le parole provocatrici. Ma appunto per questo l'intonazione della risposta al dolente, cui il bando de'suoi è tormento maggiore della stessa arca affocata ove giace, doveva essere ingenuamente amica. E poiché Farinata non aveva chiesto il perché delle empie litanie sonanti sotto le sacre volte delle chiese, sibbene la ragione delle barbare leggi che volevano esclusi in perpetuo da ogni indulto gli Uberti e tutta loro prosapia; non a torto si presume che, dicendo:

Tali orazion fa far nel nostro tempio

il cocente ricordo della rotta di Montaperti, l'Alighieri non a nuova ingiuria e forse piú odiosa alludesse, 'oleum addens camino', ma abbia chiamato tempio latinamente la curia o palazzo senatorio, la Sede della Signoria, ove si discutono e si approvano le leggi.

Senonché le orazioni, quand'anco si tengano in senato, non equivalgono a leggi. Leges ha per sinonimo rogationes; che a sua volta usasi dalla Chiesa per le pubbliche preghiere che fannosi statis temporibus ad implorare l'annata feconda. Sarebbesi orazion sostituito a rogazion?

Tal rogazion ovvero Tai rogazion fa far nel nostro [tempio,

armonizzerebbe meglio con la proposta « in ciascuna sua legge », ma la sua discrepanza dal msc. orazion è assolutamente eccessiva.

Actiones tribuniciae farebbero meglio al caso nostro:

Lo strazio e 'l grande scempio
che fece l'Arbia colorata in rosso,
tali or azion fa far nel nostro tempio:

La strage che colorò, quarant'anni fa, in rosso l'Arbia, tali ora provoca bandi crudeli a Palazzo. L'implacata rabbia delle fazioni perpetua con gli editti emananti dal collegio de' Signori l''actio perduellionis' contro l'inviso casato, vietando che mai abbia per esso ad applicarsi veruna forma di grazia od amnistia.

XXI.

Inferno, XI, 52.

La frode, onde ogni coscienza è morsa
Può l'uomo usare in colui che si fida
E in colui che fidanza non imborsa.

È questa una terzina che non mi pare dagli interpreti spiegata secondo verità, per l'equivoco, al quale ha dato luogo la parola coscienza. Quando il Poeta dice « coscienza, m'assicura » (*Inferno*, XVIII, 115) intende manifestamente della coscienza propria: egli è conscio a se stesso di riferire quello che ha veduto. Similmente confessa d'aver agito « contra coscienza » (*Purg.*, XXVII, 33) quando resisteva alle amorevoli esortazioni di Virgilio, pur sapendo di far male. E Cacciaguida, accennando alla « coscienza fusca, o per la propria o per l'altrui vergogna », che avrebbe un dí sentita « la parola brusca » dell'austero suo pronepote, pensa a'consapevoli, cioé a'rei, occulti o palesi, delle colpe flagellate dall'inesorabile giustiziere.

In questi casi, come in mille e mille altri, è parola della coscienza individuale, buona compagnia all'uomo, quando si sente pura, ed a vicenda tormento assiduo al colpevole, per quanto occulti ne siano i misfatti.

Di questa propriamente s'affermò: magna est vis conscientiae et magna in utramque partem (Cic. p. Mil.); è la coscienza che ci rimorde, ogni qualvolta siamo venuti meno ad un dovere riconosciuto, la voce intima, che accusa e giudica inappellabilmente.

Nel passo quí sopra allegato, invece, leggiamo che « ogni coscienza è morsa » dalla frode. Non è mancato che si richiamasse alla sentenza del Salmista « Omnis homo mendax », per giustificare la mostruosa iperbole d'una umanità, tutta frodolenta. Altri si contenta di temperarne la gravità, con alcuno di que'ripieghi, che l'arsenale ermeneutico somministra a profusione, e che quí per brevità ci dispensiamo dal discutere partitamente.

L'indole strettamente dottrinale del canto XI dell'*Inferno*, esclude a priori ogni flosculo retorico dall'esposizione del Maestro, la quale procede, come attesta il discepolo, assai chiara, in

quanto ben distingue il tristo « baratrò e il popol che il possiede ». A siffatta distinzione non rileva, se molti o pochi sieno i peccatori lerci di ciascun vizio; solo importa che la caratteristica del vizio sia messa nella debita luce. Indi è che la frode ci si svela negli effetti suoi, come principio dissolvente della compagine sociale. Col morso insidioso essa avvelena ogni mutuo commercio, ogni reciproca intelligenza fra uomo e uomo, ogni accordo di animi cospiranti ad un fine qualsiasi: ogni ' conscientia ', come filosoficamente è designato da' Latini codesto rapporto fra i consci d' un' impresa comune, sia esso il vincolo della solidarietà universale, per cui si dovrebbero considerare gli uomini tutti siccome fra sé confederati, sia quello che ci lega di fede speciale alla famiglia, alla Patria, agli amici, ai benefattori. Nulla di men che vero è adunque nel terzetto, che parafrasato sonerebbe; || Fraus laedere omnem nata conscientiam || notos scelesta dente et ignotos petit.

XXII.

Inferno, XI, 55.

Questo modo di retro (la frode usata contro estranei), prosegue a dire Virgilio, par che uccida pur lo vincol d'amor, che fa natura.

È metafora tanto barocca codesta del vincolo (e sia pure vincolo d'amore) *ucciso* dalla frode, da non potersi menar buona neanco ad un Achillini.

Che Dante l'appiòppi al suo Virgilio, lo creda chi vuole. Chi all'autorità dei manoscritti sia disposto a tributare solo un ossequio ragionevole, inclinerà a pensare che il vincolo d'amore, anziché *ucciso*, sia più tosto *inciso* dalla frode, almeno sinché ogni coscienza sarà *morsa* sí dalla frode, ma non morta. Cosí terrebbesi fermo alla metafora che nella frode ci figura la serpe o la cagna, che, rabbiosa addentando ogni forma di umana convivenza (*Inf.*, XXX, 33), appesta coll'*alito* infernale tutto il mondo (*Inferno*, XVII, 3). Infatti il morso naturalmente ridesta l' idea dei denti, e degli *incisivi* in specie. Né mostra di aver letto *uccida* il Petrarca, che tutti *incisi* sentí, e non *uccisi*, i nervi di sua libertate (*Trionfi*, IV). Ma ne correrà dell'acqua, oh ne correrà di molta attraverso la ben guidata, sotto Rubaconte, prima che correggendo sí manifesto svarione si stampi a questo luogo, secondo che l'archetipo senza fallo recava:

> Questo modo di retro par che 'ncida [1]
> Pur lo vincol d'amor che fa natura.

Il fenomeno si spiega « amatorem quod amicae turpia decipiunt vitia, aut etiam ipsa haec *delectant* » (Hor. *Sat.*, I, 3, 38). Bene inteso, finché duri l' illusione, che que' tali difettucci o difettacci siano davvero della sua bella. Fate ch'egli avverta l' inganno, e finirà col sapervi grado, che gliela abbiate rappresentata, non dico più vaga (ché una macchiolina, un neo, un ricciolo ribelle non menomano l'avvenenza), ma certo più irreprensibile e, sopratutto, quale ella è veramente, nella schiettezza della sua grazia natía. Fra le altre disavventure potrebbe capitarvi allora quella d'essere imputato di plagio, perchè *incida* si legge veramente in qualche manoscritto, sebbene de' meno pregiati.

XXIII.

Inf., XII, init.

> Era lo loco, ove a scender la riva
> Venimmo, alpestro e per quel ch' ivi era anco
> Tal che ogni vista ne sarebbe schiva.

Il varco al quale i due Poeti s'accostarono, oltre che alpestro, era anche pauroso a vedere per cagione del mostro, che *ivi era*. Francamente nessuno avrebbe pensato, che ogni vista dovesse esserne schiva per cagione delle *formae ferarum*, che fossero state altrove. Parrebbe quindi meglio appropriata dell' *ivi* l'enclitica corrispondente; quel che v'era, cioè il Minotauro, accresceva l'orrore del luogo, già per la sua configurazione aspro e malagevole. Se non che questo stesso *v'era* chi bene lo consideri, si presenta cosí sbiadito che nulla piú. Contro l'usanza sua, il poeta, in luogo di dipingere il nuovo fantasma, avvivandolo, si restringe ad un cenno fugace: quel che v'era; o, se cosí si persista a leggere: quel ch' ivi era. In quale atto, per quale uffizio ivi fosse; se fortuitamente o stabilmente: sí poco gli preme dirci, che fu chi suppose che « per quel ch' iv'era » significasse « propterea quod ibi erat »: perché esso luogo era lí, nell' inferno!

Che il Minotauro sia posto *a guardia* del cerchio de' violenti, non v' ha chi ne possa du-

---

[1] Cioè incida (tortos incidere funes, *Aen.* IV. 575), non ancida od uccida.

bitare. Nel luogo indicato, egli ha dunque in eterno sua stanza, per quanto possa trovarcisi in pose diverse, a seconda delle circostanze, ora sdraiato, ora minacciosamente ritto. Ammettasi che « ivera » sia stato da'menanti sostituito ad « ivern » per facile inavvertenza, e si leggerà:

> Era lo loco, ove a scender la riva
> Venimmo, alpestro e per quel ch' i vern'anco
> Tal che ogni vista ne sarebbe schiva.

Per due fiammette, ch' i vedemmo porre (*Inferno*, VIII, 4), illustra l'uso dell'enclitico *i* per l'enfatico *ivi*.

Vernare, dal latino ' hibernare ', (stare agli alloggiamenti d' inverno) amplificando la sua portata può senza il menomo sforzo divenire sinonimo di soggiornare, od albergare, e quí varrebbe stare a guardia. Si potrebbe addurre l'esempio analogo « dell'ombra che di qua dietro mi verna » (*Inf.*, XXXIII, 135), se la qualità della pena non facesse quivi apparire tuttavia piena la significazione fondamentale del verbo. Ma una specie di hiberna direbbesi pur consentita al Minotauro, se l'alpestre suo covo gli sia schermo quinci dalle arche affocate e quindi dalla fiumana del sangue.

XXIV.

Inferno, XII, 8.

> Qual'è quella ruina, che nel fianco
> Di qua da Trento l'Adige percosse
> O per tremoto o per sostegno manco,
> Che da cima del monte, onde si mosse,
> Appianòe sí la roccia discoscesa,
> Che alcuna via darebbe a chi su fosse:
> Cotal di quel burrato era la scesa.

La discesa di quel burrato s'assomigliava a quella ruina, che percosse, qual che siane stata la cagione, ad ostro di Trento, il fiume Adige: la quale dall'alto del monte, onde trasse principio, appianò la roccia strapiombante, per forma che oggi darebbe alcuna via a chi su fosse. Appianare per ' rovesciare al piano ' è nel *Ricciardetto* del Forteguerri. (E nella coda ha forza tal, sí strana, che quando vuol le annose querce appiana). Nulla vieterebbe del resto che altri lo pigliasse in senso intransitivo, quasi *fece riverso*, detto della roccia.

La possibilità del varcare, sia pure non senza disagio, costituisce il ' tertium comparationis ' fra la scesa del burrato infernale e la frana sotto Trento: quella *ruina*, dice il nostro testo, come toccando di frana unica nel suo genere. E conveniva che fossero trascorsi oltre quattro secoli, perché si manifestasse dagli eruditi alcuna incertezza di contro alla tradizione costante, che fin dal primo trecento ne faceva tutt'uno con gli Slavini di Marco. Poniamo che alla frana scaricatasi dal cosí detto Cengio Rosso, sopra il Castello della Pietra, s'adattino del pari, o se ad altri cosí piaccia, anche meglio certi elementi della descrizione. Pur tacendo che codesta sarebbe riflessione calzante, solo per chi tenga come articolo di fede una piú o meno lunga dimora del Poeta in quelle parti, il fatto incontrovertibile che fino alla età di Scipione Maffei tutti gli espositori giuravano nel verbo del figlio stesso del Poeta, sembra legittimare un cotale scetticismo di fronte alle dotte ed ingegnose argomentazioni dei dissenzienti.

Quella ruina dovrebbe essere tanto palese, da non dar luogo a contestazioni. Ora la ruina entro la quale sorge la pieve di Marco è la sola che avanzi l'altre della Lagarina per ampiezza e notorietà, 'quantum lenta solent inter viburna cupressi '. Né importa che la supposta ruina sia oggi dai geologi qualificata per morèna. Troppo sarebbe curiosa la pretesa che Dante s'attenesse alle nozioni geologiche o cosmogoniche del secolo nostro anziché a quelle del suo.

È d'altro lato quella di Marco la sola delle tre che entrano in discussione, della cui terribilità negli annali si conservasse memoria, non senza congetturarne l'origine sismica o più tosto nettunica, secondo che argomentava Alberto Magno, conosciuto e citato da Dante. « A questo modo (dice) cadde un gran monte nelle montagne che sono tra le città di Trento e di Verona, e cadde nel fiume che si chiama Adige e su la riva di esso *coprí ville e uomini per la lunghezza di tre o quattro leghe* » (Torraca a q. l.).

XXV.

Inferno, XII, 12.

L'infamia di Creti, ovvero di Cretí, leggesi qui comunemente, né accade guastarsi il sangue per la sempre controversa accentuazione de' vocaboli Greci nella *D. C.*, bastando qui avvertire che si propende oramai verso la pronuncia ossitona non solo per Semelè, Climenè e simili, ma per Cliò ancora ed Eliòs ed Ismenè ed Antigonè e Deifilè.

Altra è la questione che ci si affaccia qui. Virgilio dice, *Inf.*, XIV, 94 seg.:

> In mezzo il mar siede un paese guasto
> che s'appella Creta,
> Sotto il cui rege fu già il mondo casto.

Se il nome dell'isola era Creta, è giusto domandare per quale occulta ragione il Minotauro sia detto l'infamia di Cretí o di Creti, quando nulla, per quanto a noi è dato vedere, avrebbe vietato di dire:

> E in su la punta de la rotta lacca
> L'infamïa di Creta era distesa,
> Che fu concetta nella falsa vacca.

La grafia « Creti », che ad indicare il paese guasto non pare la piú appropriata è invece unicamente vera, qualora intendasi degli abitanti. I ' Cretes sagittarii ' coi ' funditores Baleares ' sono noti per i Commentarii de bello Gallico. Dall'*Epist. B. Pauli ad Tit.* I, 12, sapeasi che un tale de' loro, proprius ipsorum propheta [1] li aveva caratterizzati « semper mendaces, malae bestiae, ventres pigri ». E pur essendo cosí pieni di magagne, sentivano nel « monstrum biforme» nato da Pasife (*Purg.* XXVI, 41) un opprobrium generis, cagione di vitupero a' suoi. Per Claudiano infatti egli è *Cres* puer (*Idyll.* IV, 10),

> qui crimen matris prodidit ore novo.

Ben è il vero che Virgilio, com'è da Sordello salutato « gloria de' Latini », è pur detto « pregio eterno » del suo luogo natale; ma « vitupèrio » è Pisa non della *terra* italica, sibbene « de le *genti* del bel paese, là dove il sí suona ». E potendosi, con un ritocco appena percettibile del segnacaso (de' per di) togliere la diversità nella denominazione dell'isola e rimettere in luce la forma classica, onde n'erano designati gli abitatori, credo che non sia da respingere *a limine* l'emendamento proposto nel *Trittico Tridentino* (*Studi Trentini,* Anno II, fasc. IV, pag. 297, Trento, Scotoni, 1921):

> L'infamïa de' Creti era distesa.

XXVI.

Inferno, XX, 61.

> Suso in Italia bella giace un laco
> Appié de l'Alpe che serra la Magna
> Sovra Tiralli, ch'ha nome Benaco.
> Per mille fonti, credo, e Gu si bagna,
> Tra Garda e Val Camonica, e Pennino
> De l'acqua che nel detto lago stagna.
> Luogo è nel mèzzo là dov'e 'l Trentino
> Pastore e quel di Brescia e 'l Veronese
> Segnar poria, se fesse quel cammino.
> Siede Peschiera, bello e forte arnese
> Da fronteggiar Bresciani e Bergamaschi,
> Ove la riva intorno piú discese.

« Il Poeta da una delle torri dei castelli scaligeri di Peschiera o di Sirmione, o da qual « si voglia altra specola del Benaco purché a « mezzogiorno, d'onde tutta si misura l'ampiezza « del lago con un atto solo della sua facoltà « visiva, ha abbracciato e raccolto nell'intel- « letto possente la magnifica scena che gli si « distende davanti, dall'Alpe altissima perduta « nel lontano orizzonte sovra *Tiralli* fin giú a « Peschiera, onde la riva intorno piú discese; « e da quell'alpe e dalle alture che ricingono « l'argentea coppa, ha visto a mille scender « fiumi e torrenti a formare il bel lago.... ». Ho preso dalla dotta monografia del ch.mo prof. Giuseppe Solitro — *Di un passo controverso della D. C.*, Padova, Penada, 1921, pag. 12 — questo interessantissimo cenno, che bene illustra il verso d'Enotrio:

> Vòlgiti, Lalage, e adora. Un grande severo s'affaccia
> a la torre scaligera.
> — Suso in Italia bella — sorridendo ei mormora, e [guarda
> l'acqua la terra e l'aere.

Guardiamo noi pure dall'ipotetica specola di Sirmione, e ci persuaderemo che l'Apennino al Poeta contemplante il Benaco non poteva affacciarsi: bene scorgevasi invece, come rileva il Solitro, sulla riviera Bresciana, tra Gargnano e Tignale, il Pennino, dal quale ha copioso tributo d'acque il Tignalga che « precipita urlante e spumeggiante dalle alte roccie con imponente cascata e s'affretta a cercar riposo nel lago ». Piú a settentrione, ecco altro monte, in cui s'affisa la gemma delle penisole:

> Il Gu sembra un Titano per lei caduto in battaglia
> supino e minaccevole.

E dal Gu ancora, come dal Pennino, scendono numerosi i rivi che, o direttamente o per il Ponale, cercano pace in Benaco. Chi vorrà negar venia a' copisti, che, ignari della topografia della regione quivi descritta, e tratti fors'anco in errore da certe presunte analogie, *Gu* mutarono in piú, e *Pennino* lessero Apennino?

[1] È sentenza d'Epimenide, il savio di Testo: Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, Κακὰ θηρία. γαστέρες ἀργαί.

Piú di mille ricorre frequente come indicazione iperbolica di moltitudine; ed *Alpe* sta pure spesso a guisa d'appellativo, anziché qual nome proprio. Perché non sarebbesi accolto senza sospetto un uso consimile, vuoi per il vocabolo *Apennino*, vuoi per la locuzione *mille fonti e piú?* Siamo sinceri: quanti di noi conoscevano l'esistenza di Montegú, che nella parlata locale significa Mons Acutus,[1] prima che il Carducci lo celebrasse? Dall'Apennino al Pennino erano pervenuti non pochi degli editori, dietro l'orma segnata dal Vellutello; ma l'altro passo a ritroso, dall'erroneo *piú* al genuino *Gu*, era ben piú difficile: massime quando il tenue indizio offertoci dall'inciso *credo*, che staccava i due elementi *per mille fonti — e piú*, s'andò obliterando per l'inversione: Per mille fonti e piú, credo. Chi dice « Sexcentis, credo, rivis » pare che intenda rifuggire da un còmputo vero e proprio, contentandosi della consueta locuzione che vale « innumeris rivis, credo »; alla quale non vedesi come convenga una giunta *e piú*, che presupporrebbe una tal quale esattezza di calcolo, che l'inciso *credo* fa invece ritenere esclusa e che la natura stessa della cosa non bene comporta.

Del luogo famigerato, dove « il Trentino pastore e quel di Brescia e il Veronese segnar poria, se fesse quel cammino », hanno variamente discorso molti ed autorevoli espositori, dei quali il valoroso professore registra accuratamente le discordanti opinioni. Il Poeta altro non ne dice, se non ch'è nel mezzo; e tutti s'accordano in supplire « nel mezzo *del lago* », salvo poi a pigliare in senso piú o meno lato codesta indicazione, che presa alla lettera non quadrerebbe con alcuno de' luoghi posti innanzi da' commentatori.

Meglio però sovverrebbeci all'uopo la chiusa del VII dell'*Inferno*, ove il *mézzo* è, come qui, contrapposto alla *ripa*:

Noi aggirammo della lorda pozza
Grand'arco tra la ripa secca e 'l mézzo,
Con gli occhi volti a chi del fango ingozza:
Venimmo a pié d'una torre al dassezzo.

Cosí il *luogo nel mézzo* mostrerebbe incontestabilmente di essere ' circumfluus undis ', ed eliminate tutte le divergenti interpretazioni sola ci si imporrebbe omai la ricerca dell'isola, in cui i presuli delle tre diocesi limitrofe potrebbero segnare, purché facessero quel cammino. Francesco d'Ovidio, che vorremmo anche qui nominato solo a cagion d'onore, giudicò trattarsi in fine d'una minuzia o pettegolezzo da sacristia (*Esposizione del Canto XX dell'Inferno*, Milano, 1902); e, con sua buona pace, dall'insigne maestro era lecito attendere sentenza meno sbarazzina sopra un argomento, che a Dante parve non indegno di menzione. Quella ch'è forse questione ' de lana caprina ' per i nostri contemporanei, il d'Ovidio stesso c'insegna che all'età del Poeta può avere appassionato ben piú larghi circoli che di beghine o di frati.

« È antica e cara tradizione[1] sul lago che Dante, recandovisi spesso o da Verona, o forse da Gargagnaco di Valpolicella, approdasse piú d'una volta all'Isola di Garda, e vi si trattenesse in teologiche dispute coi frati di S. Francesco che avevano quivi un loro convento, fondato nel 1220 dallo stesso Poverello d'Assisi, come afferma il Padre Fr. Luca Waddingo ne' suoi *Annales Minorum* ». Cosí scrive il ch.mo professore, a cui dobbiamo il meglio delle notizie qui raccolte; ed in calce alla pag. 6 riporta questo appunto del Waddingo, sotto l'anno 1220: « Cum socio transivit in insulam Gardae, quae ex mediis undis lacus Benacensis surrigit, arboribus fructiferis, aeris temperie et soli amoenitate laudatissima. Hic acquisivit suis sectatoribus *locum*, ut constat ex archiviis Brixiensi(um?) Minorum et quibusdam literis divi Bonaventurae, quae in ipso insulano conventu asservantur ». Piú oltre, a pag. 9, allega la testimonianza del Ministro Generale dell'Ordine, p. Francesco Gonzaga, della quale fannosi forti i paladini dell'esegesi isolana: « in eminentiori

[1] Seguo la probabile etimologia data da A. Albertazzi.

[1] Deh, con che smorfia accompagnerà la menzione di codesta ' antica e cara ' leggenda locale il moderno scetticismo, che giustamente ne ripeterà l'origine dalle erudite lucubrazioni degli studiosi rivieraschi, fautori della tesi insulana, come il S. ama designare la nostra. Ma pur facendo le debite riserve circa l'autenticità e l'antichità maggiore o minore della tradizione locale, resta inconcusso il fatto che Dante attribuisce a Virgilio la conoscenza d'una situazione di privilegio per il luogo nel mezzo, e che di tal privilegio niuno meglio avrebbe potuto informarlo che gli inquilini di quell'Eden dove ' nunquam homines senescunt, raroque infirmitatibus gravantur, imo potius vegeta semper aetate fruuntur '.

eius parte, aedicula quaedam, sanctae Margaritae dicata, erecta adhuc perseverat, quae tribus episcopis, Tridentino scilicet, brixiensi, atque veronensi subest ». Ora, sarebbe puerile il supporre che a codesta notizia del condominio de' tre antistiti fosse estranea la reminiscenza del luogo Dantesco: l'opera del. p. Gonzaga, onde essa è tratta, « *De origine seraphicae religionis Franciscanae* etc. » vide la luce a Roma nel 1587; e si sa quanto fervore i frati minori ponessero in ripagare l'Alighieri della sua singolare divozione allo sposo della Povertà. Non per questo cessa di aver suo peso quanto apprendiamo dalla nostra Guida, che ' l'Isola di Garda, cosí designata nelle piú antiche scritture e carte del lago, *nel sec. XIII prese il nome di Isola dei Frati* per un convento di Francescani ivi fondato '.[1]

Che su quel luogo disposto a pura latria fermasse pensoso le pupille inumidite il grande Esule; ch'Egli sentisse tutta l'asprezza del contrasto fra il cheto asilo ricinto dai flutti, ed il fiero strumento di guerra posto sul lido a schermo contro le ingiurie o le vendette de' vicini accecati da folle rabbia fratricida: a noi è dato divinarlo seguendo la descrizione che dell'amenissima plaga Egli pone sulle faconde labbra del savio antico.

Che i presuli delle tre diocesi limitrofe, o mossi da riverenza al Santo, o considerando l'esiguità dell'isola in contestazione, ne partissero fra sé la sovranità, riconoscendosi reciprocamente signori del luogo e patroni onorari della famiglia francescana quivi stanziatasi, non dovrebbe parere inverosimile, e s'accorderebbe con la testimonianza di Dante, com'è generalmente intesa. Il condominio dei tre presuli, tutt'e tre alieni dall'esercitarne le prerogative, onerose troppo piú che proficue, riusciva ad assicurare la tranquillità felice degli umili cenobiti: ' fallentis semita vitae '. Anche un altro ' luogo nel mézzo ' ne gustò per alcun tempo i benefizi. Evacuata dai Turchi, Ada-Kaleh sfuggí alle lenti dell'onniveggente diplomazia, correndo il rischio di restare, come res nullius, privata delle amorevoli carezze degli esattori serbi o magiari o rumeni, se Vienna non provvedeva.

Ma rientriamo in carreggiata.

Non pare all'ottimo prof. Solitro, a cui ci professiamo debitori di tanti preziosi ragguagli, che « in cosí larga comprensione d'una bellezza immortale, opera mirabile di natura, il Poeta rimpicciolisca l'imagine fermandola sopra un boccone di terra quasi sperduto fra le rupi, o su d'una scogliera,[1] per rilevare condizioni avventizie di luoghi, o transitori privilegi canonici ». Per lui, Dante « ha visto a mille scender fiumi e torrenti a formare il bel lago, e nel mezzo di esso, proprio tra l'acque azzurre variamente brillanti sotto l'arco infuocato del sole, il loco, il punto ideale cioè, o se si vuole geometrico, dove si toccavano e si confondevano le tre vaste e potenti diocesi di Trento, di Brescia e di Verona: di dove i tre vescovi passando per avventura o insieme o soli, avrebbero potuto *segnare* come in proprio dominio ecclesiastico ».

Luogo è in inferno detto Malebolge (*Inf.*, XVIII, 1);

> Luogo è laggiú, da Belzebú rimoto
> Tanto quanto la tomba si distende,
> Che non per vista, ma per suono è noto....
> (*Inf.*, XXXIV, 127 ss.);

> Luogo è laggiú non tristo da martiri,
> Ma di tenebre solo, ove i lamenti
> Non suonan come guai, ma son sospiri
> (*Purg.*, VII, 28 ss.):

questi tre *luoghi* sembrano sufficienti a documentare che « luogo è » altro non dice che il Virgiliano, *Aen.* III, 163: *est locus* [Hesperiam Grai cognomine dicunt]. Dove s'ha ad intendere di luogo geometrico, per esempio del centro della terra, il Poeta precisa (*Inf.* XI, 64 s.): il *punto* " dell'universo in su che Dite siede; (XXXIV, 93): s. " qual è quel *punto* ch'io avea passato; " (vv. 109 s.): " quand'io mi volsi, tu passasti il *punto* " al qual si traggon d'ogni parte i pesi. "

[1] Cosí il Solitro nell'opuscolo sopra citato, a pag. 6, n. 2, dove riferisce pur anco sulle vicende ulteriori dell'isola: « Soppresso il convento sullo scorcio del sec. XVIII, fu ceduta dal Demanio a un G. B. Conter di Salò, che nel 1803 la vendette ai fratelli Benedetti di Portese; da questi nel 1806 passò a Giovanni Fiorentino di Milano, che a sua volta nel 1817 la rivendette al co. Luigi Lechi di Brescia: attualmente è proprietà del principe romano Scipione Borghese ».

[1] Come vorrebbero i sostenitori della tesi *Campionese*, da un lato, e quelli della Insulana, dall'altro.

Quanto all'osservazione del Bassermann che i due verbi esprimono un pensiero *irreale* e che « in ispecie l'aggiunta *se fesse quel* cammino, non avrebbe propriamente nessun senso quando si trattasse di un luogo in cui realmente il pastore di ciascuna delle tre diocesi avesse talvolta occasione di uffiziare », l'acutezza n' è tanta che arieggia il sofisma e dà nel paradossale. Chi ci sa dire, come potrebbe segnare in un luogo qualsiasi il presule, senza portarvisi in persona? Adunque ciascuno de' nostri vescovi potrebbe uffiziare nell' isola, soltanto se dal condursi colà non rifuggisse per la lunghezza e le molestie del viaggio e del tragitto. E circa la pretesa *irrealtà* del concetto, pongasi la questione nei suoi veri termini: la facoltà di segnare sul *loco nel mezzo* è inerente all' ufficio di ciascuno dei tre pastori; in linea di diritto ognuno di essi *può* compierci i riti riservati all' Ordinario Diocesano; in linea di fatto l'esercizio di tale prerogativa è condizionato a certe contingenze, per sé stesse realizzabili, ma pure appena presumibili. In simili casi il greco usava nella protasi l'ottativo e nell'apodosi il potenziale: il latino poneva il presente del congiuntivo e nell' una e nell'altra. I due terzetti tradotti alla meglio nella favella di Virgilio sonerebbero:

Fontibus innumeris, reor, humectant et Acutum
Et Poeninum, inter Gardam Vallemque Camunam,
Quo dixi latices stagnare lacu trepidantes.
Est locus in pelago, praesul signare ubi possit
Sive Tridentinus, sive est cui Brixia curae,
Seu Veronensis cursum has convertat ad aras.

(*Continua*).

CESARE CRISTOFOLINI.

CURIOSITÀ E APPUNTI

I. - Dante nella bolgia nona.

Tutti i commentatori, giunti alla celeberrima terzina del Canto XXVIII dell'Inferno:

> .... *coscienza m'assicura*
> *la buona compagnia che l'uom francheggia*
> *sotto l'usbergo del sentirsi pura,*

prorompono in esclamazioni ammirative; ma pochissimi si sono chiesti il significato di quei versi in relazione con il contesto del canto. Se l'è chiesto, ad esempio, Carlo Cipolla e si è appagato di questa risposta: che Dante, spinto da un sentimento, dirò così, ipertrofico della propria persona, qui ed in altri punti del Poema, voglia o non voglia l'argomento, ama mettersi in mostra. Spiegazione che sarebbe altrettanto irriverente verso il sommo Poeta, quanto sconfortante per tutti coloro che si gloriano del nome di discepoli suoi, se noi pure ce ne appagassimo.

Osserviamo adunque.

Siamo nella bolgia dei seminatori di discordia politica o religiosa: dinanzi agli occhi del poeta è fuggito testé Mosca dei Lamberti: fugge il cittadino malvagio, inseguito dal rimorso antico d'esser stato cagione della rovina della patria, inseguito dal nuovo rimorso della terribile novella portatagli da Dante: ah, non la patria sola, la tua stessa famiglia è tutta distrutta per te!

> per ch'egli, accumulando duol con duolo,
> sen gìo come persona trista e matta.
> Ma io rimasi. . . . .

Fugge Mosca, *ma Dante rimane. Ma io rimasi.* Antitesi potente e inaspettata. *Io rimasi.* E chi fra i lettori avrebbe potuto pensare che egli pure sarebbe fuggito? È egli mai corso dietro ad uno solo dei reprobi che ritornano al loro supplizio? Ha egli seguito Brunetto Latini, suo maestro, quando si allontanò da lui con la foga di un vincitore alle corse del palio?

Se Dante *rimane*, e ce lo fa notare, deve esservi un perché: ed il perché è questo: metterci in attenzione.

Chi era il Mosca? Un fiorentino partigiano, e fiorentino e partigiano era Dante. Ma il Mosca dalla passione politica si era lasciato indurre ad atti nocivi alla patria e Dante no! Dante che quando il suo partito degenera fa parte per se stesso, Dante che dinanzi all'avverso Farinata lo esalta, perché, contro i suoi consorti, si è opposto a viso aperto ai danni di Firenze, Dante è sicuro di sé e *rimane,* mentre il Mosca *fugge* inseguito dai rimorsi che Dante non tangono.

Non lo tangono?

Ecco avanzarsi un'altr'ombra, terribilmente punita: Beltram dal Bornio, poeta come Dante, come Dante frequentatore di corti principesche. Beltram da Bornio abusò della sua autorità presso i principi che l'ospitavano per indurli al delitto. E Dante? Oh Dante si sente ben tetragono ad ogni accusa. Ma le accuse potrebbero insorgere contro di lui da coloro che il suo tempo chiameranno antico, come certamente erano insorti alle accuse contro di lui i suoi concittadini per una frase sfuggitagli, nel fervor dello scrivere, quando vergò la lettera ad Arrigo VII per incitarlo a scendere contro Firenze: « semper nocuit differre paratis », la stessa frase che aveva rivolto, a Cesare, Curione, quel Curione che non senza ragione ha preceduto il Mosca nella sanguinosa rassegna dei seminatori di discordia che popolano la nona bolgia. [1]

---

[1] L'osservazione sul significato di Curione nel Canto XXVIII è tolta da una nota di LUIGI VALLI, al suo libro: *L'allegoria di Dante secondo Giovanni Pascoli,* pag. 192, nota.

Terribile accusa! E Dante la ripete a sé stesso; ce lo dice la sua paura all'avanzarsi del celebre poeta provenzale. Ma a Dante che, come cittadino, ha osato non vendicare la morte del consorte e consanguineo, Geri del Bello; che, come magistrato ha esiliato l'amico troppo fervente di passion partigiana, e, come poeta, ha giustamente distribuito pene e premi fra amici e nemici, a Dante atterrito parla la voce confortatrice della coscienza, *ed egli stesso si colloca nella nona bolgia in mezzo fra Mosca e Beltramo*, ma per ergersi dritto e gittare ai contemporanei ed ai posteri un grido, che echeggerà nei secoli: *Coscienza m'assicura!* Lo condanni chi vuole alla nona bolgia: egli vi è stato, *ma ne è uscito!*

E metterebbe il conto di osservare se altre frasi o luoghi del Poema, apparentemente oziosi, non abbiano, analogamente alla terzina sulla « Coscienza » un recondito significato di autodifesa; cosí per esempio quella digressione sul battezzatorio rotto da Dante « per un che dentro v'annegava » posta nel canto dei Simoniaci, non è una discolpa contro un'accusa d'empietà, forse già divulgata contro il Poeta, o da lui presentita, per le acerbe note cantate in quel canto ai Pontefici Simoniaci? E la digressione sulla Fortuna nel canto VII, apparentemente forzata non è un'argomentazione difensiva per l'audacia di aver popolato di « cherci » e di « papi e cardinali » quel cerchio infernale dell'avarizia?

Ernesto Trucchi.

II. - Quisquilie sul " Piè fermo ".

Tra i tanti che si occuparono della quistione del *piè fermo* troviamo Ferdinando Ronchetti. [1]

Questo autore sostiene che la *diserta piaggia* che Dante doveva attraversare dopo di aver riposato il corpo lasso fosse in pendenza, calasse cioè verso la selva oscura già lasciata. Quantunque il Poeta non abbia ancora raggiunto il *cominciare dell'erta*, il Ronchetti se la prende con certuni di questi che veramente fanno camminare Dante in modo strano affine di fargli tenere *il piè fermo sempre più basso*. E ciò, scrive l'autore sopra nominato, quando un significato evidente può ottenersi con una semplice traduzione letterale, cioè: Ripresi il cammino in modo che quello dei piedi che sul muover del passo rimane *fermo* veniva sempre a trovarsi piú basso dell'altro che intanto saliva. Ciò si sapeva molto tempo prima del Ronchetti. Non si può quindi, secondo questo autore, ammettere come altri fanno, che Dante camminasse in piano orizzontale. Io mi permetto di stare con questi ultimi, sempre in buona pace cogli altri, e di darne le ragioni.

Dante esce dalla selva oscura nel punto piú orientale della medesima, contemporaneamente in quello piú occidentale della piaggia diserta. Allora il Poeta, molto sconcertato ed intimorito, si volge indietro per riosservare il pericolo spaventoso in cui si era trovato nella selva selvaggia ed aspra e forte. In questo luogo il Poeta si ferma per riposarsi della fatica e per mettere in equilibrio la persona e lo spirito lasso. Dopo ch'ebbe alquanto riposato, Dante dice:

> Ripresi via per la piaggia deserta
> Sí che il piè fermo sempre era il piú basso;
> C. 1°, 29, 30

per *piede piú basso* s' intende quello che, posato bene a terra, sostiene tutto il peso della persona e si trova naturalmente piú in basso dell'altro piede che subito si leva dal suolo per eseguire un nuovo passo.

Altri commentatori ritengono avere Dante camminato su questa pianura orizzontale e cercano di esprimere il meglio che possono le loro opinioni.

Camminando in salita, il piede fermo sul quale gravita il peso del corpo, questo non sarebbe sempre il piè *basso*, se esaminiamo bene il movimento dei piedi di chi sale. Mettono l'uomo fermo come un soldato sull'*attenti!* vòlto ad oriente: è diritto a piombo poggiato egualmente sui due piedi posti allo stesso livello. Il soldato, stando sul partire al comando di avvertimento (*avanti!*) porta il peso della sua persona sul piede destro, per agevolare il movimento al sinistro, il quale al comando di esecuzione (*march!*) si solleva e si porta in avanti e va a posarsi ad un mezzo passo piú avanti e piú in alto del destro, ma piú in su, come si è detto. Avviene cosí che il piede destro è piú in alto, mentre il sinistro, quello già *fermo*, trovato il posto, si ferma. Ecco ora che tutti e due i piedi sono *fermi* ed ambedue sostengono egualmente la persona. Solo ora il piè fermo, il sinistro, resta il piú basso. Al mutare del passo

[1] *Giornale Dantesco*, a. 10°, pagg. 102-103.

è il piè sinistro che si porta ancora avanti, e cosí di seguito il *piè fermo* e non rimane il piú basso, ma per un momento. In questo modo ad ogni mutar di passo i momenti si moltiplicano, in modo che, se il cammino è alquanto lungo, quei *momenti* costituiscono un tempo considerevole e tolgono valore alla forza formidabile del *sempre*. Nella marcia in rampa il piede *fermo* non può adunque essere sempre il piú basso. Bisogna perciò ricorrere alla pianura orizzontale: anche questa però ha le sue difficoltà, di modo che solo camminando in pianura orizzontale si verifica la posizione contemporanea del piè fermo sempre piú basso, in quanto che un piede rimane fermo e basso, mentre l'altro si solleva e delinea il suo arco in aria e alla sua volta diventa *fermo*, e cosí di seguito.

Dante, appena uscito dal pelago alla riva, si guarda indietro come spaventato per osservare il grave pericolo in cui si era trovato un poco prima. Egli si fermò alquanto per riposare il corpo e lo spirito lassú tra la valle, la selva e il dilettoso colle Dante doveva aver osservato. Correva un tratto considerevole di terreno che il Poeta chiama *diserta piaggia*. Il Poeta allora si dispone subito ad attraversare questo spazio per presto guadagnare la vetta del monte. Questa piaggia tra la Selva ed il Monte, colle spalle illuminate dal sole nascente, ha fatto consumare molto inchiostro ai commentatori senza mai trovare il suo Edipo che le spiegasse. V' ha chi ritiene che la piaggia fosse in pianura alquanto inclinata verso la *selva*, ed altri invece vedono il tratto attraversato dal Poeta perfettamente orizzontale oppure con pochissima inclinazione dal monte alla selva.

Tra i commentatori del *piè fermo* ne troviamo diversi. Il De Gubernatis dice che Dante ha preso la salita. Il Poletto vuole che il verso 30° si debba intendere per andare in su. Il Fornaciari conclude il sillogismo: dunque Dante montava. Secondo il Boccaccio Dante camminava in piano quasi orizzontale. Il Torraca parla di piaggia erta e scoscesa. Pel Trissino Dante saliva. Lo Scartazzini vuol descrivere la salita di un'erta; dice pure che il Poeta camminava sul terreno, nel qual caso avrebbe detto cosa che si intende da sé. Buscaino Campo intende *fermo* per *destro;* prende viaggio nel significato che Dante salisse come nel corrispondente salire del monte. G. Marrow si avvisa avesse Dante voluto significare come ha detto il Buscaino Campo. Secondo il Buti Dante descrive qui il modo di salire. Secondo l'Anonimo Fiorentino Dante prosegue salendo. Il Blanc ricorda diversi Autori e mette Dante al pari del mite alpigiano che sale il monte natío. Francesco Pasqualigo per *piè fermo* intende che Dante descrive qui il modo di salire di buone gambe. Il prof. Luigi Pietrobono, uno dei direttori di questo periodico, parla del *piè fermo*, ma non si spiega circa l'andamento della superficie del suolo su cui Dante camminava; tratta invece egregiamente e quasi fieramente della parte allegorica. Il Tommaseo vede un uomo che sale; secondo il Casini Dante mostra l'usato costume di coloro che salgono. A. Bartolini chiama il verso del *piè fermo* sfortunato per le innumerevoli scontorsioni nel salire per l'erta.

Il Prof. dott. Corrado Zacchetti [1] esprime egli pure la sua opinione e si aggrappa al professor Francesco Flamini, che cioè tanto in salita quanto in discesa il *piè fermo* è sempre il piú basso, ossia il piede che nel muovere il passo sostiene la persona, è il piú alto dei due, per metà della durata di ciascun passo: (*il* piú basso, non piú basso) quindi per tutto il percorso allegoricamente la corrispondenza è perfetta. Dante è uscito dalla vita viziosa (selva) e si avvia verso la vita virtuósa (colle); ma tra l'una e l'altra vi è uno spazio intermedio (piaggia) che non è né il male (selva) né il bene (colle); ma tra l'uno e l'altro vi è uno spazio intermedio dal quale si può tanto piombare nel male, come dirigersi verso la faticosa via (erta) del bene. — Neanche il Flamini, con quegli spazi intermedi, risolve la questione del *piè fermo* ecc. per causa di quella « metà della durata di ciascun passo », inezia che scompiglia il significato di quel richiamo di tempo *sempre*. Però il prof. Zacchetti ha fatto bene a dare al prof. Flamini, il fatto suo, cosa giusta questa; ma non altrettanto giustamente lo Zacchetti ha trattato altri suoi colleghi in Dante. E mi spiego. Nel libro del Zacchetti già citato, vi sono due tavolette in cromolitografia: la 1ª (*Cosmografia della Divina Commedia*) la 3ª (*Interno dell' Inferno*). Queste due tavolette portano il nome del prof. Zacchetti, e invece furono tolte dal libriccino intitolato: *La materia della ' Di-*

[1] *Manuale dantesco per le scuole.* Milano, Trevisini, 1868, pag. 130.

vina Commedia' dichiarata in sei tavole, di MICHELANGIOLO CAETANI *con un proemio di* RAFFAELLO FORNACIARI, Firenze, G. C. Sansoni, 1886. — Il sottoscritto, m. Giovanni Agnelli, nel 1901 ha disegnate diverse tavolette sulla topografia del Viaggio dantesco, e le ha pubblicate in cromolitografia a mezzo dell' Editore U. Hoepli di Milano e dell' Istituto di arti grafiche di Bergamo. Queste tavolette, piegate e ripiegate, furono collocate in un Manuale Hoepli portante le *Tavole schematiche della Divina Commedia* del prof. dott. Luigi Polacco di Trieste, 1901. Eppure chi lo crederebbe? tre di queste tavolette, cioè la 6ª (*cosmografia del Paradiso*) la 1ª (*spaccato dell' Inferno*) e 2ª (*spaccato di Malebolge*), fatta eccezione delle spiegazioni e dei richiami, e dell'aggiunta di uno scoglio di Malebolge eseguito per guadagnare spazio e per maggiore evidenza: queste tre tavolette sono state riprodotte dallo Zacchetti nel suo libro, segnate col proprio nome nel posto dove originariamente stava il nome del disegnatore sottoscritto, il quale non seppe mai niente del caso toccato ai propri lavori, nemmeno un cenno di qualche permesso richiesto per semplice convenienza, come comunemente si usa. I miei lettori considerino se io sia stato trattato bene o male ed ingiustamente.

Molti lettori di questo scritto, pure giustamente, mi diranno: maestro, ella ha passato in rassegna tanti di quelli che scrissero intorno al *piè fermo* tanto disputato, ne ha fatto anche la critica senza risolvere né venire a qualche costrutto sul disgraziato verso del *piè fermo:* ella per conto suo non avrebbe ancora trovato il mezzo di porre d'accordo il *piè fermo* col *piè basso?*

Brevemente sarà risposto a voi.

Dante non dice mai di aver camminato in salita, tranne il breve tratto dopo l' incontro delle tre fiere, perché camminare col piè fermo sempre piú basso non significa progredire in pianura inclinata, come si è detto, ma invece avanzare in pianura orizzontale. Dante prese l'erta davanti alle tre belve sopra sentiero erto e malagevole, perché poco dopo, per la paura, volendo ritornare, fuggendo, dice che per ciò fare, ruinava in basso loco, segno che la sua salita fu molto erta e faticosa, perché quando Dante prese il cammino dopo il riposo non si mise in salita, perché avere il piè fermo sempre il piú basso non ammette cammino in salita, ma solamente in pianura. Questa la mia opinione. Il Poeta descrive il suo cammino attraverso la diserta piaggia in pianura e non diversamente affermando di avere camminato in pianura orizzontale senz'altro. Si provi e si vedrà che procedendo al passo, e non di corsa, il piede sempre fermo mentre l'altro si solleva in aria tracciando un arco la cui corda sottesa determina la lunghezza del passo. Si provi e la verità del passo basso e fermo prenderà consistenza e si farà strada. Si dia poi al verso 30° quel significato allegorico che si vuole.

Lodi, gennaio, 1926.

† Mº GIOVANNI AGNELLI.

III - Per la storia retrospettiva degli studi danteschi di Giovanni Pascoli.

II.

Fervida e sbocciata da reciproca stima, fu l'amicizia che uní il Pascoli a Francesco Flamini, fin da quando il poeta di *Myricae* iniziò il suo insegnamento a Messina. Dal febbraio 1898 in poi, tra i due letterati vi fu uno scambio di lettere vivace e affettuoso. « Credo di avere buono e retto il cuore. Questo, e non altro, mi fa degno della tua amicizia », scriveva il Pascoli in una di quelle sue confessioni in tono minore che lo rendevano cosí fanciullescamente ingenuo; « Non credo di aver letto mai nulla di piú esatto e di piú bello », aggiungeva con caldo entusiasmo dopo la lettura del saggio del Flamini su *Giacomo Leopardi poeta* (luglio '98).

E l' idillio durò a lungo. Qualche piccola nube sorse piú tardi. E furono proprio gli studi danteschi a crearla improvvisamente nel limpidissimo azzurro. « Presto comparirà un mio opuscolo grandicello: *Intorno alla Minerva Oscura. Lettera a Francesco Flamini*, nella qual lettera, esponendo in modo sistematico le mie dimostrazioni dantesche vengo a provare che quella mia dissertazione s' ha a chiamare scientifica, nonostante la *forma*, nonostante che vi sia tralasciata la *letteratura dell'argomento*. Mi dirigo a te perché sei « per me » de' piú autorevoli e perché.... hai tralasciato il mio nome e l'opera mia nel dar conto alla Francia della letteratura dantesca. Non mi sono offeso, « caro amico », ma non posso consentire con te che la *dimostrazione* parca sí, ma inconfutabile, della

costruzione morale della *D. C.* non meriti alcun ricordo e alcuna stima ».

Intanto il Giusti di Livorno pubblicava il primo volume del Flamini su *I significati reconditi della Commedia di Dante e il suo fine supremo*. Il Pascoli s'era nel frattempo dispiaciuto che l'amico avesse notato alcune assonanze tra la « lampa ch'arde soave » e certi versi del Tommaseo, la qual cosa, unita al non aver voluto il Flamini discutere il sistema dantesco pascoliano, sembrò velare di improvvisa diffidenza i rapporti tra i due studiosi, per cui si resero necessarie piú tardi delle precise spiegazioni, culminanti in due lettere, le quali oltre a mostrarci il cuore dell'uno e dell'altro, ci dicono con quanta fede e con quanta onestà essi lavorassero, disinteressatamente e in silenzio, a profitto degli studi danteschi.

Mio illustre amico,

appunto perché non mi passa neppur per la mente, che « al pensamento dello scrittore sia interdetto tutto ciò che sia stato scritto da altri », io notai quella affinità fra la tua stupenda lirica e que' versi del Tommaseo. Con l'intenzione, soggiungo, di fare una lode al Dalmata, non già di fare a te il minimo appunto! Una lode, dico: perché mi pareva dimostrata anche da questo piccolo fatto la « modernità » del T. nel rispetto degli argomenti ed anche, in parte, della tecnica; e perché quel tuo *Inno* — come già ebbi a scriverti altra volta — mi pare, nel novero delle tue poesie, « bellissima fra le belle ».

Ti scrivo (e spero che questa volta non lascerai senza risposta la mia lettera), anche per dirti una cosa che non sai, credo, e per rammentartene una che ben sai. Comincio dalla seconda. Giovanni Pascoli non era pei piú che il prof. Pascoli del Liceo di Livorno, autore di un libriccino di versi; io di questi versi m'innamorai, li feci leggere ad amici e a scolari (ero allora incaricato di storia letteraria a Pisa), e andavo dicendo: l'Italia ha un nuovo e vero poeta. E volli conoscerti e recarti a casa il mio omaggio (col nostro buon M. . . . , ricordi?) di devozione e d'ammirazione. Sono, dunque, fra i piú antichi sacerdoti di quel culto che ora ti è universalmente tributato.

La cosa che forse non sai è che quest'anno all'U. P. di Venezia dinanzi a cinquecento persone plaudenti, io ho letto sette od otto delle tue poesie, dicendone tutto quel gran bene che ne penso. Come vedi, il sacerdote s'è anche dato alla predicazione. Che vuoi di piú?

Ti dico tutto questo, perché i malintesi nascono tanto facilmente! Nel campo dantesco abbiamo avuto non so s'io mi dica la fortuna o la disgrazia di trattare contemporaneamente e indipendentemente lo stesso attraentissimo soggetto. A me era parso il miglior partito quello di lasciare che gli studiosi a loro piacimento o la tua o la mia interpretazione generale del poema seguissero. Per questo nel mio I° volume accennai (nell'*Avvertimento*) al tuo sistema dichiarando di non volerlo discutere. Tu, invece, credi piú opportuna tra noi una « polemica amichevole »; e so che prepari un articolo pel « Giorn. storico ».

E sia, poi che proprio vuoi cosí; purché rimanga a tutela della mia onestà letteraria che i nostri sistemi son sorti all'insaputa dei rispettivi risultamenti! Le coincidenze, fortuite, sono perciò conferme della bontà de' risultamenti stessi.

Il che deve farci piacere, mi sembra.

So che tu per quella gloria che viene dall'ingegno — la quale ti circonfonde di cosí fulgida luce —, non sei disposto a rinunziare a quella, pure bellissima, o amico, che viene dalla bontà. Solo a questa io posso aspirare. Dunque? Dunque, per carità, non turbiamo, per dissensi d'eruditi, il bel sereno d'un'amicizia nata dalla nostra simpatia.

Sono quassú, come in esilio, a curare una mia bambina malata, che ho strappato a forza d'energia morale agli artigli della Morte. Quanto mi sento migliore per questo che ho saputo fare volendo, che non per tutto ciò che pensando, o almanaccando, ho pur fatto!

Tu buono e grande intendi.

Mi scriverai? Sono sempre il aff.mo

Francesco Flamini.

Pracchia, Hotel Appennino, 9 giugno 1904.

Caro Flamini, senti: l'articolo non avrebbe nulla di cattivo. Si tratta magari di renderti giustizia e certo anche di renderla a me a cui si nega peggio che a te. Peraltro l'articolo forse non lo farò, sostituendolo con qualcosa di piú vasto.

Mi ti confesso. Poco fortunato come sono, o, almeno, come mi pare d'essere, qualche volta mi sdegno anche per cose tanto lievi! E non dovrei, non dovrei, quando ci sono le cose tanto gravi. E non avrei dovuto con te che, sí, mi sei stato e mi sei buon amico. Facciamo dunque la pace. Certo che quella *lampa* io non la conosceva e nemmeno ora (io non ho le poesie del Tommaseo) so che cosa ella simboleggi.

Pace e serenità. Ma permettimi di esprimerti il rammarico vero di non averti veduto acconsentire a tante delle mie proposizioni dantesche. Io mi palpo l'anima e sento che ella non è di pazzo e nemmeno d' illuso. Ora se non sono illuso o pazzo, ho detto il vero; so di averlo detto in molte se non in tutte quelle mie proposizioni: la selva, le fiere, Virgilio, Matelda, Beatrice etc. etc. Io sono profondamente persuaso che tu avresti fatto, col tuo ingegno e con la tua dottrina, molto miglior opera, accettandole e svolgendole.

E ne avresti ricavato molto maggior gloria, sia pure cedendone un poco anche a me.

Ma tutto questo non guasta l'amicizia. Con tanti buoni auguri per la tua piccina, credimi tuo

GIOVANNI PASCOLI.

Castelvecchio di Barga, 13 giugno 1904.

GUIDO VITALETTI.

CRONACA CRITICA E BIBLIOGRAFICA

Frati Carlo. — *Indice Quindicennale* (*XI-XXV ; 1910-1924*) *de « La Bibliofilía »*. Firenze, Olschki, MCMXXV. In-4; di pagine VIII, 402.

« La Bibliofilía », rivista di bibliografia e di erudizione, si è acquistata, nei suoi ventisette anni di vita, cosí larga rinomanza, da divenire un poderoso istrumento di cultura da parte degli studiosi in gegere e degli eruditi in ispecie. Il Dott. C. Frati, redattore capo, ha egregiamente assolto il compito propostosi, di darci cioè degli indici diligenti e utili. Tra gli indici generali troviamo quello degli autori, delle opere recensite, delle illustrazioni, delle materie, etc.; tra gli speciali quelli delle biblioteche, dei codici, delle antiche edizioni, dei capoversi, etc.

Lo studioso di Dante quindi, oltre a lavori originali, troverà preziose notizie relative a mss. danteschi, ad edizioni antiche e rare, a chiose, annotazioni, frammenti, illustrazioni, ecc. E non soltanto relativi a Dante, ma a tutta la civiltà dei suoi tempi; per cui la raccolta completa della Rivista e per essa, questi indici quindicennali (già integrati nel 1909 da un primo volume a cura del Boffito) non può piú mancare in una biblioteca che si rispetti.

Alighieri Dante. — *The Inferno*. London, I. M. Dent & Sons, MCMXXIV. In-16; pagg. 400.

Piccola e linda edizione pubblicata dalla « Aldine House » di Londra nella collezione « The Temple Classics », contenente il testo, la traduzione inglese, e brevi e forbite note a piè pagina, pure in inglese. Il volumetto è corredato anche di illustrazioni e noi ci auguriamo di vederlo presto integrato dai suoi confratelli, il *Purg.* e il *Paradiso*.

Gardner E. G. — *Dante. A new and thoroughly revised edition of Mr. Gardner's autoritative text on Dante's life and work.* London & Toronto, J. M. Dent & Sons Ltd.; 1923. In-8, pagg. 207; con una illustraz.

[Il G. valendosi del *Testo critico* della nostra Società Dantesca, e di quello dato dal Toynbee, ci presenta, distribuiti in quattro capitoli, i suoi studi sulla vita e le opere di Dante. Ne diamo il sommario.

I. Dante in his Times.

I. The End of the Middle Ages. II. Dante's Childhood and Adolescence. III. After the Death of Beatrice. IV. Dante's Political Life. V. First Period of Exile. VI. The Invasion of Henry VII. VII. Last Period of Exile. VIII. Dante's Works and First Interpreters.

II. Dante's Minor Italian Works.

I. The *Vita Nuova*. II. The *Rime*. III. The *Convivio*.

III. Dante's Latin Works.

I. The *De Vulgari Eloquentia*. II. The *Monarchia*. III. The *Epistolae*. IV. The *Eclogae*. V. The *Quaestio de Aqua et Terra*.

IV. The « Divina Commedia ».

I. Introductory. II. The *Inferno*. III. The *Purgatorio*. IV. The *Paradiso*.

Seguono un appendice bibliografica, alcuni diagrammi e tavole illustrative, e gli indici].

Pizzo P. — *La Divina Commedia nei giudizi dell' Hegel, di F. Th. Vischer e di Francesco de Sanctis*. Estr. da *Festschrift Louis Gauchat,* Aarau, Sauerländer, 1926, pagg. 450-474.

[Vi si studia l'impostazione eminentemente estetica del pensiero desanctisiano, di fronte a quella eminentemente filosofica di Schelling, Hegel e Vischer].

Dante Alighieri. — *Uber das dichten in der muttersprache* (*de vulgari eloquentia*). Aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert von Franz Dornseiff und Josef Balogh. Darmstadt, Reichl, 1925.

Dantes Lyrik. — *Das neue Leben* und der *Kanzoniere.* Verlag Deutsche Bibliothek, Berlin, o. J. (1923).

DANTE ALIGHIERI. — *Die Gedichte des neuen lebens.* Freie Nachdichtung mit einer Ein-Leitung von SIEGFRIED VON DER TRENCK. Habelschwerdt, Frankes Buchhandlung, 1924.

GIOVANNI DI BOCCACCIO. — *Das Leben Dantes.* Leipzig, Inselverlag, Inselbücherei Nr. 275.

ETTA FEDERN-KOHLHAAS. — *Dante.* Ein Erlebnis für werdende Menschen. Stuttgart, Berlin, Leipzig. Union, Deutsche Verlagsgesellschaft, o. J., 1924.

HEINRICH MORF. — *Aus Dichtung und Sprache der Romanen, Vorträge und Skizzen.* Dritte Reihe. Herausgegeben von EVA SEIFERT. Berlin und Leipzig, Vereinigung Wissenschaftlicher Verleger, 1922.

DORÉ GUSTAV. — *Dantes Göttliche Komödie* in Bildern, München, Verlag Josef Müller, 1924.

PAUL ALTENBERG. – *Dante. Eine Folge von Sonetten.* Ludwigsburg, Chronosverlag, 1922.

AUGUST LEVERKÜHN. — *Dantes Beatrice. Eine Meditation.* Lübeck, Quitzow, 1925.

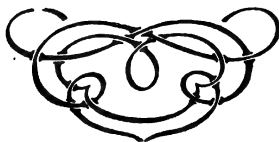
N.B. Il nome dell'autore dell'articolo su Tambernich, comparso nell'ultimo n. del *Giorn. Dant.*, va corretto in Quintavalle.

NECROLOGIO

Il 17 maggio 1926 in Lodi, dove da anni reggeva la direzione della Biblioteca e del Museo Civico, si spegneva, tra il dolore dei famigliari e il compianto dell' intera cittadinanza, il maestro GIOVANNI AGNELLI, nato in Lodi l'11 ottobre 1848.

Ricercatore paziente di documenti e di tradizioni relative alla città natale e al suo territorio, l'Agnelli, raccolse in un ponderoso volume, licenziato alle stampe nel 1917, il frutto dei suoi lunghi e diligenti studi: *Lodi ed il suo territorio nella storia, nella geografia e nell'arte.*

Assidue cure dedicò agli studi danteschi fin da giovanetto, fin da quando cioè gettò le basi della sua *Topo-Cronografia del Viaggio Dantesco* e studiò personaggi lombardi ricordati nella *Divina Commedia*. Ma in particolar modo è benemerito di questa Rivista, perché da molti anni ne curò amorevolmente gli utili indici annuali. La Direzione quindi e l' Editore esprimono ai suoi due figliuoli, Mario e Giuseppe, e agli altri parenti, tutto il loro profondo rimpianto: con la dipartita dell'Agnelli la famiglia del *Giornale Dantesco* perde uno dei componenti piú stimati e diletti!

A Lucca, il 6 giugno u. s. si spegneva il Dott. Prof. GIUSEPPE BASSI, stimato medico del luogo, il quale a Dante ebbe a dedicare le sue ore di riposo. A lui spettano infatti alcuni articoli di astronomia dantesca comparsi in questo *Giornale*, oltre ad una serie di « Memorie » presentate alla R. Accademia Lucchese di Scienze, Lettere ed Arti, quasi tutte riferentisi ad argomenti di astrologia medievale.

Si pregano editori e autori di voler inviare le loro pubblicazioni, possibilmente in duplice copia, alla Libreria Leo S. Olschki, per recensione.

Luigi Pietrobono, direttore responsabile.

1926 — Tipografia Giuntina, diretta da L. Franceschini - Firenze, Via del Sole, 4.

Trimestrale — Anno XXIX, 1926. N. 2.

Il Giornale dantesco

diretto da Luigi Pietrobono e Guido Vitaletti.

Volume XXIX — Quaderno II

In FIRENZE presso OLSCHKI

Editore - proprietario ⋆ MCMXXVI

SOMMARIO DI QUESTO QUADERNO

(XXIX, 2 — Aprile-Giugno 1926):

VARIETÀ

RECENSIONI

Il Giornale Dantesco è trimestrale; i fascicoli di 96 pagine in-4° escono regolarmente alla fine di Aprile, Luglio, Ottobre e Dicembre. Il primo numero dell'anno nuovo conterrà il frontespizio, gli indici analitici e la copertina dell'annata compiuta.

Per l'Italia l'abbonamento annuo è di **Lire 100***; per l'Estero di **Fr. 50 oro.**

Il volume completo costa **Lire 160** per l'Italia e **Fr. 60 oro** per l'Estero.

Non si vendono fascicoli a parte.

* Gli abbonamenti dall'Italia debbono essere accompagnati dalla formale dichiarazione impegnativa che sono destinati ad una Biblioteca od Istituto d'Italia o ad uno studioso di nazionalità italiana e residente nel Regno.

IL GIORNALE DANTESCO
A CURA DI
LUIGI PIETROBONO E GUIDO VITALETTI

Anno XXIX. Aprile-Giugno 1926. N.° 2.

"IMPERIUM" E "REGNUM ITALICUM" NEL PENSIERO DI DANTE

In mezzo a quel violento turbinío di rivolgimenti politici e al fiero sussulto di passioni, onde il medioevo ci si profila su di uno sfondo oscuro e sanguigno, non è difficile scorgere, sia pure a volte sporadica o discontinua, una vigorosa tendenza all'unità che potesse arginare le forze disgregatrici e gli impulsi verso l'anarchia.

Quando il superbo edificio politico di Roma, logorato da cause interne e premuto da nemici esterni parve crollare dalle fondamenta, si temette che lo sfacelo dell'imperò dovesse trarre con sé il regno della pace e della giustizia. L'eredità che il mondo romano lasciò alla società medioevale fu dunque il profondo convincimento della imprescindibilità da una ragione superiore che conciliasse gli egoismi individuali con gl'interessi generali e garantisse la libertà attraverso la disciplina.[1]

Tragico contrasto invero, quando si pensi alla realtà della vita medioevale: sognava Roma, mentre la civiltà si modellava su nuovi elementi e si allontanava sempre piú dall'ordinamento romano; sognava l'unità, mentre feudi, ancora tenacemente resistenti, Comuni e Signori erano in continua e fratricida lotta.[2]

Il fulgore di un'idea soltanto può riunire tutte codeste frazioni in una grande unità, tanto piú facilmente attuabile quanto piú s'incarna in un ente visibile: l'Imperatore.

L'Impero si vagheggiava come simbolo di una necessaria *reductio ad unum*; l'*imperium*, avente il centro a Roma, *patria omnium comunis*, era la fonte prima d'ogni legge umana e divina. L'imperatore, *caput mundi*, deve reggere tutte le genti già soggette a Giustiniano con le armi e con le leggi: egli è il *solus conditor legis*, la *lex animata*, che, pur essendo oltre il diritto, dà agli altri il diritto. Il popolo romano, istituendo l'impero, era stato ministro della volontà divina: « *Deus constituit permittendo* (*de celo*), *populus romanus* (*de terra*) *Dei dispositione* ».[1]

Con ciò siamo ricondotti alla grandiosa fonte del diritto romano. Tenace è l'aspirazione verso quella *civilitas*, che riassume epicamente l'opera di Roma, verso quel diritto che sintetizza stupendamente l'opera millenaria di una civiltà: le tradizioni ancor vive nel nostro popolo latino rendevano piú facile e frequente codesto accostarsi alle classiche forme del diritto.

L'anima di Roma sopravvisse allo sfacelo; la trama possente e la tenace vigoria della civiltà antica resistette alla pressione e assorbí le ondate barbariche. Ostinata è l'aspirazione del grande Teodorico verso la civiltà romana; i Longobardi, che scrivono in terra straniera le prime leggi barbariche, conoscono le collezioni giustinianee e a Pavia lasciano fiorire la scuola di diritto romano.

Gli ordinamenti pubblici e le istituzioni romane subiscono fieri colpi, eppure le stesse ruine

[1] Cfr. E. BESTA, *Storia del diritto italiano; Fonti; legislazione e scienza giuridica*, Milano, Hoepli, 1923, vol. I, pag. 4.

[2] Cfr. V. BRYCE, *Il Sacro Romano Impero*, trad. BALZANI, II, III, VII.

[1] Cfr. E. BESTA, *Il diritto pubblico nell'Italia superiore e media durante il periodo comunale*, Pistoia, 1923.

s'impongono al barbaro che ne sente il fascino e muore col nome di « *civilitas* » sulle labbra.[1]

Ottone II investiva il giudice regio col porgergli il libro delle leggi romane; ma già nella formula di Ottone I: « *quacunque lege sive etiam romana in omni regno italico homo vixerit haec omnia servare praecipimus* », v'è la tendenza della legge romana ad acquistare la prevalenza sugli altri diritti barbarici, onde il diritto romano uscirà liberato dalle scorie del diritto bizantino o barbarico.

D'ora in poi l'imperatore riallaccerà l'opera sua a quella degl'imperatori romani;[2] ormai s'insegnava che la parola imperiale poteva solo essere revocata da un'altra parola imperiale e che il diritto regio, emanato da un potere inferiore, doveva a quello uniformarsi. La legge longobarda e quella dei capitolari franchi ne riceveva un fiero colpo. Il medioevo barbarico è finito: come liberati da una nebbia, gli uomini alzano il capo dalle città turrite; dai campi il non libero villano tende l'orecchio all'insolito rumore che giunge dalle piazze, ove comincia a tumultuare la vita del libero comune. L'Italia entra in una nuova fase di vita: in tutte le sfere sociali si afferma la individualità di un popolo che, amalgamando i vari elementi, innestati sul vecchio tronco romano, ha ormai raggiunto una propria personalità. La coscienza della nazione è già, nelle sue linee generali, una: i simboli piú eloquenti sono il formarsi di una lingua comune e di un diritto fondamentalmente unico che organizzi, in un sistema ordinato di rapporti, tutte le interferenze concrete della vita, tutte le manifestazioni del diritto pubblico e privato.

L'unità del diritto deve essere come il simbolo esteriore della piú intima unità dello spirito: gli ordini sociali sentono una viva esigenza a consolidare con norme chiare la propria organizzazione interna. Il diritto prodotto dai Comuni urbani e rurali, che prende il nome di statuto, ha nel diritto comune, cioè nel diritto romano-giustinianeo, un limite alla propria

[1] Cfr. N. Tamassia, *L'agonia di Roma,* discorso letto nella R. Univ. di Pisa il 5 nov. 1894; Idem, *L'elemento latino nella vita del diritto it.*, R. Univ. di Padova 9 nov. 1907.

[2] Cfr. Mon. Germ. Hist., *Const.*, I, n. 50, 53, 54.

azione, limite che risulta dai principî accettati dal diritto romano, come espressione latina.[1]

Agli albori del sec. XII, lo studio delle fonti giustinianee, iniziato dalla scuola dei Glossatori a Bologna, è il primo indizio di codesta meravigliosa rinascita. Il *Digesto* diventava per opera di Irnerio e dei suoi discepoli il testo fondamentale degli studi giuridici.

Si può dire che la civiltà moderna nasca dallo sforzo titanico dei glossatori che, sul principio di quest'età, foriera di cosí gravi avvenimenti, si rinchiusero nei testi giustinianei, li sviscerarono con cura, ne penetrarono il profondo significato, avviando i loro contemporanei, che si destavano come da un sonno millennario, verso una nuova civiltà fondata sull'improvvisa rinascita della antica.[2] Irnerio trovava in quei volumi la rivelazione del diritto degl'Imperatori romani, che doveva reggere la società civile. Il concetto dell'Impero universale, eretto sulle repubbliche, sui regni, sui feudi e sui comuni, che era stata l'aspirazione di tutta la società medioevale, trova ora nella letteratura della scuola bolognese una dimostrazione scientifica.

Una grandiosa idea domina la concezione politica dei dottori di codesto fiorente e glorioso studio: l'idea dell'impero romano continuato dagli imperatori di Germania. La *translatio imperii* ammetteva cioè la legittimità della trasmissione della suprema autorità imperiale dagli imperatori romani d'oriente alla dinastia dei Franchi prima, dei Sassoni, dei Salici, degli Svevi dopo.[3]

Ma già in un passo di un libro che precede la scuola dei glossatori, vi è adombrata l'idea

[1] Cfr. A. Solmi, *Storia del diritto italiano,* Milano, 1918, pag. 424; E. Besta, *Fonti, op. cit.*, pag. 401; Morgini, *Il diritto romano nel medio evo,* Napoli, 1842; B. Brugi, *Le cause intrinseche della universalità del diritto romano,* Palermo, 1886; Goetz, *Das Wiederaufleben des römischen Rechts im XII Jarh.*, in *Arch. f. Kulturg.*, X, 1912-13, 125 sgg.

[2] Cfr. A. Solmi, *Dante e il diritto,* in *Dante e l'Italia,* Fond. M. Besso, 1921; C. Cipolla, *Della supposta fusione degl'It. coi Germani,* Roma, 1901; Cini, *I fatti demografici dell'evoluzione della naz.*, Torino, 1912, pag. 33, n. 3.

[3] Cfr. E. Besta, *L'opera di Irnerio,* Torino, 1896; Gaudenzi, *Lo Studio bolognese nei primi due secoli,* Bologna, 1901; Tamassia, *Odofredo,* Bologna, 1894; B. Brugi, *Per la storia della giurispr. e delle università italiane,* Torino, 1915, *Saggi,* Capp. III e IV, pagg. 30 sgg.

della monarchia universale: « Statutorum vis si qua fuit una cum suis auctoribus iam tunc expiravit.... aut unum esse ius, cum unum sit imperium, aut si multa diversaque iura sunt, multa superesse regna ».[1] Cioè i residui dei diritti dei popoli invasori devono cessare di aver vigore, perché l' imperatore, che è, secondo la frase del testo, il *dominus mundi*, non permetterebbe loro di regnare in Italia.

Unità dell' impero vuole unità di diritto, e il diritto dell' impero è il diritto romano.

All' infuori del diritto romano *non est lex, nec ratio*: ecco l'altra idea che traversa tutta la Scuola dei Glossatori. Soltanto il diritto romano è scienza e pratica, perché nessun caso può sfuggire al diritto romano, che si trova tutto *Corpus nel iuris justinianeo*.

Anche la Chiesa, che pure aspirava ad assumere la suprema direzione del mondo, aspirazione che si concretizza nella bolla *Unam Sanctam* con cui Bonifacio VIII nel 1302 proclamava da Roma la soggezione di tutti gli Stati cristiani al Pontefice,[2] oppoveva agli stranieri il motto: *Ecclesia vivit lege romana*, il che significava porre sotto il potere del diritto romano, insieme coll'alto e basso clero, tutti coloro che dipendevano dalla Chiesa e vivevano sulle sue terre.[3]

E la letteratura giuridica che fiorí attorno alla scuola bolognese, afferma codesto concetto: i Glossatori sono persuasi cioè che è necessaria la distinzione dei due poteri: *ne turbetur opus Dei si clerici intromittant se in temporalibus*.

I *canones* della Chiesa divengono leggi dell' Impero, solo in quanto l' Imperatore lo permette: dottrina questa che subordina il diritto canonico all'approvazione del legislatore civile;[4] l' imperatore però, nel dettare le sue leggi, non deve offendere lo *ius divinum*, ma solo può derogare dal diritto canonico.

La *suprema ratio* è quindi il diritto romano, cui è indissolubilmente legato il concetto dell' Impero, fonte di pace universale e centro del viver civile.[1]

Con gli Ottoni l' ideale poteva sembrare raggiunto; sembrava che essi si fossero effettivamente proposta la *renovatio imperii romani*, rinnovando anche il nome di *imperatores augusti Romanorum*.

Ed ecco che Ottone II consegna ai suoi giudici il Codice Giustiniano; ed ecco che Corrado il Salico decreta che « tam inter Romanae urbis moenia quam etiam de foris in Romanis pertinenciis, actore Longobardo vel reo Longobardo », si dovesse applicare il diritto romano.[2]

Attratto anch'egli dalla vivida luce del diritto e del pensiero romano, pone nel suo programma la *reformatio* dello *imperium romanum in pristine dignitatis robur*, per ridurlo in quello stato in cui si era trovato *tempore Constantini et Justiniani*. Questo intento fu ancora piú intensamente perseguito da Federico I, *prae cunctis Caesaribus intendes ad redintegrationem imperii*. Infatti nel 1158, convocata a Roncaglia la seconda Dieta, circondato da ampia corona di giurisperiti della Scuola di Bologna, primi fra tutti Bulgaro, Martino, Jacopo e Ugone, volle definiti in precisa formula giuridica i diritti imprescittibili dell' Impero, *prima condicio* per ristabilire la *justicia regni*. Ma già fin dal 1152 lo stesso Federico aveva dichiarato di voler salve le leggi divine e le umane, alludendo con ciò alle leggi giustiniane; ed Enrico VI dichiarava che la « Lex romana locum super omnia iura meretur ».

La reazione dei Comuni, che pure in mezzo a codeste fiere lotte non hanno mai inteso di annullare i diritti spettanti all' Imperatore, ma solo volevano mantenere quelle agevolazioni di cui godevano fin dai tempi di Enrico IV e che avevano conservato fino a Corrado III,[3] fece naufragare codesti tentativi di restaurazione

---

[1] Cfr. *Quaestiones de iuris subtilit.*, ed. Fitting, Berlin, 1894, pagg. 56, n. 16.

[2] Per la supremazia papale Cfr. A. Solmi, *Il pensiero politico di Dante*, Firenze, « La Voce », 1922; Maassen, *Gesch. der Quell. des can. Rechts*, Stuttgart, 1875, I, 220. Per i teorici difensori vedi Egidio Colonna, *De ecclesia potestate*, Firenze, 1908; Enrico da Cremona, *De potestate Papae*, Stuttgart, ed. Scholtz, 1904; Jacopo da Viterbo, *De republica christiana*, ed. G. L. Perugi, Roma, 1917.

[3] F. Ercole, *Impero e Papato nella tradizione giuridica bolognese* etc. Bologna, 1911.

[4] Cfr. Azone, *Summa Cod.*, IV, 33; Carlyle, *History*, II, p. 80.

---

[1] Infatti la dottrina dell' impero universale è nel testo romano: nelle Pandette, l' Imperatore dice di sé: *ego sum dominus mundi*: il suo dominio è *quo ad potestatem*, non *quo ad proprietatem*.

[2] Cfr. Mon. Germ. Hist., *Const.*, I, 82; Gaudenzi, *Stud. bol.*, in *Ann. Un. Bol.*, 1901, pag. 124.

[3] Cfr. A. Solmi, *Il Comune nella Storia del diritto*, in *Encicl. giur.*, vol. III, P. II, pagg. 84 sgg.

imperiale, tentativi che furono ripetuti piú tardi dal secondo Federico e da Arrigo VII. [1]

Era sempre quel concetto di monarchia universale, che, in mezzo a quel mondo ferrigno e litigioso, appariva come la sola forma che garantisse quella *ordinatio ad unum*, che sembrava suprema legge governatrice del mondo.

E questa idea grandiosa e tragica insieme, percorrendo e informando di sé la vita medioevale, forma il sostrato profondo onde presero le mosse i legisti dell'età di mezzo: da Azone e Accursio fino a Odofredo, a Bartolo e a Baldo. [2] Tutti attingono alla Glossa, anello di congiunzione della grande catena del pensiero italiano, che riconoscente guarda a quei grandi che, col risorgimento giuridico, prepararono le basi salde su cui poggia l'odierna civiltà.

E le idee saldamente fondate sulla dottrina giuridica dei Glossatori, sono le idee madri della dottrina politica di Cino da Pistoia e del suo grande amico e contemporaneo Dante Alighieri.

Il nome di Cino da Pistoia giurista [3] è soprattutto congiunto alla celebre « quaestio », che fu tenuta nello Studio di Siena nel 1321, relativa alla citazione con cui Arrigo VII chiamò Roberto d'Angiò dinanzi al Tribunale dell'Impero a Pisa.

Quando Arrigo nel 1310 scese in Italia, Roberto si schierò contro di lui, tanto che Roma fu occupata dalle truppe napoletane, decise ad impedire l'incoronazione imperiale di Arrigo, dalla Toscana movente verso il Lazio. Gli imperiali infatti non poterono espugnare Castel Sant'Angelo, e Arrigo si dovette accontentare di cingere la corona in S. Giovanni Laterano il 29 giugno invece che a S. Pietro. Arrigo fu obbligato a concludere un armistizio col ribelle Roberto, ma sui primi del 1313 lo citò a comparire davanti al Tribunale imperiale a Pisa, dove lo stesso imperatore s'era ritirato. Roberto non essendosi presentato, fu condannato in contumacia, reo di lesa maestà, e privato dei diritti regi.

Morto Arrigo il 24 agosto dello stesso anno, il papa Clemente V, con la bolla *Pastoralis Cura* revocò la sentenza imperiale, sostenendo che Roberto non poteva esser citato in giudizio non essendo il reame di Napoli sottoposto alla giurisdizione imperiale ma a quella pontificia, e nello stesso tempo affermando che il Pontefice potesse decretare tale revoca in virtú del potere che aveva sull'impero, quando questo fosse rimasto vacante.

La questione appassionò letterati e giuristi e dissertazioni furono scritte da Jacopo Arena, da Alberico da Rosciate, dal cardinale Fabarella, da Giovanni Andrea, da Guglielmo Durando e Marsilio da Padova.

Cino a Siena, in una pubblica disputa nello Studio, in mezzo alla decadenza generale del ghibellinismo, osò audacemente sostenere i diritti imperiali.

Sosteneva Cino che la citazione di Arrigo a re Roberto non fu spedita « in territorio alieno idest in terris ecclesiae », poiché il regno di Napoli apparteneva all'impero e non al papa, e ché la decretale pontificia non era valida, perché il papa non vantava nessun diritto nell'interregno dell'impero, essendo questa dottrina un errore dei canonisti. [1] Pur quando con la morte di Arrigo VII il sogno della universale monarchia parve perdersi in una penombra di sogno, Cino serbò fede al suo ideale imperiale, e nella *Lectura in Codicem* mentre celebra la potenza dell'Impero, tende a ridurre entro limiti piú modesti la potenza della chiesa. [2]

Alla nota metafora medioevale che il sole raffigurasse il Papato e la luna l'Impero, Cino sostituisce l'altra che la luna raffigurava il Papato e il sole l'Impero: « Deus fecit duo lumi-

[1] Cfr. E. Besta, *Il diritto pubblico* etc., *op. cit.*, pag. 43. Sul concetto che Arrigo VII aveva della sua missione imperiale vedi Kopp, *Kaiser Heinrich VII und seine Zeit*, Lucerna, 1854.

[2] Cfr. Cavalieri, *Di alcuni fondamentali concetti politici contenuti nella glossa d'Accursio*, in *Arch. giur.*, 1919, pag. 160 sgg.; Tamassia, *Odofredo, op. cit.*; F. Ercole, *Studi sulla dottrina politica e sul diritto pubblico di Bartolo*, Roma, 1917; B. Brugi, *Baldo*, in *Saggi, op. cit.*, pagg. 62 sgg., già pubbl. in *L'opera di Baldo per cura dell' Un. di Perugia nel V centenario*, Perugia, 1901.

[3] Cfr. Chiappelli, *Vita e opere giuridiche di Cino da Pistoia*, Pistoia, 1881; Solmi, *Stor. del dir. it.*, 1918, 506 sgg.; G. M. Monti, *Cino da Pistoia giurista*, Città di Castello, 1924. Vedi su Cino la ricca bibliografia premessa a questo bel volume del Monti.

[1] Cfr. G. M. Monti, *Cino da Pistoia, op. cit.*, pagg. 101 sgg.

[2] Piú che anticanonista Cino è anticurialista: *Ecclesia sibi usurpavit ratione peccati totam jurisdictionem* (*Cod. Magl. di Firenze*, I, 3, c. 8 A). Cfr. A. Mocci, *La cultura giuridica di Cino da Pistoia*, Sassari, 1910.

naria, unum quod preesset diei, alterum quod preesset nocti, idest unum quod preesset secularibus, et alterum quod preesset spiritualibus ».[1]

Alla famosa bella *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII, Cino risponde che « Clerici sunt in protectione dominorum laicorum »;[2] e persino la donazione di Costantino può essere non solo prescritta, ma anche revocata.[3]

L' Imperatore è « omnis gradus excellens »;[4] « omnia jura in pectore suo habet »;[5] le sue leggi sono sante « quia divinu nutu procedunt ».[6]

Cino riprova che re e principi conino monete,[7] che amministrino la giustizia in nome proprio e non dell' imperatore « quia de facto non recognoscunt superiorem », e biasima che ogni città d' Italia formi una provincia a sé e si ritenga indipendente, avendo ottenuto solo il « merum imperium » dall' imperatore.[8]

Due astri quindi entrambi risplendenti di luce propria: « temporaliter sub imperio omnes populi, omnes reges sunt, sicut sub papa sunt spiritualiter ».[9]

Né, vacando l' impero, può succedere il Papa perché « imperium non est a papa, sed pariter procedat una cum sacerdotio ab eo Deo ».[10]

L' Imperatore, pur avendo la potestà da Dio, è nello stesso tempo eletto dal popolo, perché il popolo gli trasmette i poteri « permissione divina ». Ed è al popolo di Roma che spetta di creare il « dominus totius mundi, »[11] trasmettendogli, con la elezione, il potere per volontà di Dio.[12]

L' Alighieri accolse i resultati di codesto vasto movimento scientifico e li ordinò in una organica concezione. La concezione dell' impero universale, adombrata in alcuni capitoli in principio del quarto e nell' ultimo libro del *Convivio* e diffusa in tutta la *Commedia*, trova la piú completa espressione e sistemazione nel trattato politico che Dante chiamò *Monarchia*.[1] Il quale perciò, più che essere il parto geniale di un singolo, scaturisce da tutto il medioevo col suo sogno di pace e di giustizia, con l'aspirazione grandiosa e costante verso la *reductio ad unum*, che trovava nell' Imperatore la sua piú completa ed alta espressione. Né ci può sorprendere il fatto che l'Alighieri abbia elaborato quest' idea che era nata nelle scuole giuridiche medioevali, quando si pensi che il diritto romano, studiato sui testi della giurisprudenza classica e giustinianea e il diritto canonico, erano le discipline fondamentali dell' insegnamento superiore medioevale. E a base giuridica furono i primi studi di Dante.[2]

Negli ordinamenti scolastici medioevali, la retorica comprendeva lo studio del *genus judiciale*, cioè del diritto, il quale doveva servire per iniziare i giovani alla vita pubblica.[3]

Gli studi iniziati in Firenze, dove fioriva da tempo una scuola d'arti liberali e di diritto,[4]

---

[1] Cfr. *Cod. Magl. di Firenze*, I, 3, *clericus;* N. ZINGARELLI, *Dante*, Milano, Vallardi; G. M. MONTI, *Il Genovesi e la lotta anticlericale*, in *Nuov. Riv. Stor.*, vol. VI, 1922.

[2] *Cod.*, I, 3, *si quis*, c. 19 B.

[3] *Ibidem*, VII, 39, c. 448 A.

[4] *Ibidem*, VII, 37.

[5] *Ibidem*, IV, 58, c. 272 A.

[6] *Ibidem*, VII, 33, c. 443 B.

[7] *Ibidem*, IV, 24, c. 557 B.

[8] *Ibidem*, VII, 35, c. 445 B.

[9] *Ibidem*, I, 1, c. 1 B.

[10] *Dig.*, *rubr.* I, c. 4 B.

[11] *Cod.*, I, 14, c. 28 B.

[12] Cfr. V. E. ORLANDO, *La legislazione statutaria e i giureconsulti del sec. XIV*, Palermo, 1884, pagg. 11 sgg.

[1] Per il titolo dell'opera politica dantesca che, giusta l'autorità dei codici piú antichi, va ripristinato in *Monarchia*, vedi l'ediz. data da L. BERTALOT il quale si giovò di un nuovo antichissimo apografo, il Codice Bini, da lui trovato nella biblioteca imperiale di Berlino e riprodotto con i tipi dell'Olschki, (*Gebennae*, 1917). Vedi su ciò G. VITALETTI, *Il codice Bini della Monarchia e del De Vulgari Eloq.*, in *Giorn. Dant.*, XXVI, 1923. Cfr. N. VIANELLO, *Il trattato della Monarchia di Dante Alighieri*, Genova, 1921; C. CIPOLLA, *Il De Monarchia* etc. Torino, in *Mem. Acc. Scient.*, XLII. Vedi anche: KRAUS, *Dante*, Berlino, 1897, KELSEN, *Die Staats lehere des Dante Alighieri*, Vienna e Lipsia, 1905; VOSSLER, *Die Göttliche Komoedie*, Heidelberg, 1907; KERN, *Humana Civilitas*, Lipsia, 1913; F. ERCOLE, *Medio evo e Rinascimento nella dottrina politica di Dante*, in *Giorn. Dantesco*, XXIV, 1921. Per una completa bibliografia in proposito cfr. lo studio di F. SCHNEIDER, *Kaiser Heinrich VII*, Leipzig, H. Bredts, 1924.

[2] Cfr. A. SOLMI, *Dante e il diritto, op. cit.;* G. ARIAS, *Le istituzioni giuridiche nella Divina Commedia*, Firenze, 1901; CHIUDANO, *Dante e il diritto romano*, in *Giorn. dant.*, 1912; CHIAPPELLI, *Dante in rapporto al diritto* etc., in *Arch. Stor. it.*, 1908.

[3] Per questo vedi i magistrali e ben noti lavori del FITTING, dello SCHUPFER, del TAMASSIA, del GAUDENZI e del MANACORDA.

[4] Cfr. DAVIDSOHN, *Gesch. v. Flor.*, Berlin, 1896, I, 804; MANACORDA, *Stor. della Scuola in It. nel M. E.* Palermo, 1914, II, 131 sgg.

Dante li continuò a Bologna, dove, attratti dalla fama dei dottori, convenivano scolari d'ogni parte d'Italia. [1]

Per l'Alighieri se ne ha testimonianza nella *Vita di Dante* scritta dal Boccaccio; la cosa è confermata anche da Benvenuto da Imola e dalla conoscenza precisa che Dante rivela per le cose e le persone di Bologna. [2]

Cosí siamo condotti ad affermare che Dante ebbe conoscenza diretta dei testi romani e canonici, dai quali attinse in gran parte i motivi essenziali per la sua concezione sul diritto, sull'Impero e sullo Stato. [3]

La dottrina aristotelica, che è una delle fonti dantesche, col concetto etico di giustizia, come proporzione ed equilibrio, aveva adombrato l'idea di diritto; la dottrina tomistica, aveva innalzato il diritto nel regno della metafisica; l'Alighieri, pur accogliendo i risultati delle due precedenti dottrine, vi aggiunge i postulati del diritto romano, fondando la concezione del diritto su basi salde e sicure, sulle quali si aderge, monumento granitico, la dottrina dell'Impero universale. [4]

La monarchia universale, basata sull'autorità dell'Impero romano cristiano e derivata direttamente da Dio, [1] che aveva portato il popolo romano a creare l'impero, nato nell'ora della redenzione cristiana, [2] era la sola forza capace di opporsi alle male disposizioni dell'animo umano, e di guidare l'umanità verso la felicità terrena. Era quindi la sola forza capace di mantenere l'equilibrio, la giusta distinzione dei poteri, l'unità insomma del genere umano.

Ecco la definizione dell'impero universale: « Unicus principatus et super omnes in tempore, mensurantum ». [3]

Abbiamo detto la giusta distinzione dei poteri, in quanto i nostri legisti, pur parteggiando per l'imperatore, non intendevano offendere il Pontefice, cui anzi rendevano omaggio come al capo della chiesa. La teoria della *translatio imperii* voleva che l'Imperatore avesse giurisdizione universale anche là dove di fatto il suo potere non arrivava: l'imperatore, anche se di nazionalità tedesca, era il depositario di un'autorità indipendente dal luogo in cui trovavasi la persona di lui. [4]

Né l'*imperium* universale escludeva i *regimina* particolari; non negava cioè la ragion d'essere alle minori aggregazioni politiche, che dall'impero erano avvalorati, non soppressi. Le varie autonomie si sarebbero armonizzate subordinandosi secondo la gerarchia dei loro fini: al di sopra l'impero come autorità civile e la chiesa come autorità spirituale; al di sotto i regni, i principati, le signorie, i comuni e le *universitates*.

Nel pensiero dei nostri legisti e di Dante l'Italia si raffigurava come un *tutto:* era il giardino dell'impero, sede privilegiata del *populus romanus;* l'imperatore non è che il *vicarius*, il *procurator*, un *pater omnium*.

---

[1] Cfr. F. Landogna, *Maestri e scolari pisani nello studio di Bologna tra il sec. XII e la metà del XIV*, in *Arch. Stor. It.*, 1926, fasc. II. Vedine la bibliografia relativa allo studio di Bologna.

[2] Cfr. *Vita di Dante*, ediz. Rostagno, Bologna, 1899, pag. 11; Muratori, *Antiq.*, I, col. 1036; C. Ricci, *Dante allo studio di Bologna*, in *Nuova Antol.*, ser. III, XXXII, 1891, pagg. 297 sgg.; G. Livi, *Dante e Bologna*, Bologna, Zanichelli, 1920.

[3] Cfr. Chiappelli, *Dante in rapporto alle fonti del diritto*, *op. cit.*, pagg. 3 sgg.

[4] Cfr. Guido Barilli, *L'idea romana nel secondo libro della Monarchia di Dante Alighieri*, Mantova, Montadori, 1921; E. Jourdan, *Dante et la théorie romaine de l'Empire*, in *Nouvelle Rév. historique du droit*, 1921; F. Wiegand, *Dante und Kaiser Heinrich VII*, Greifswald, Moniger, 1922. Invece il Solari (G. Solari, *Il pensiero politico di Dante*, in *Riv. Stor. it.*, fasc. IV, ott. 1923, pagg. 373-455), non crede all'intimo nesso fra l'idea imperiale e il diritto romano, il quale non sarebbe la fonte da cui Dante attinge argomenti per la dimostrazione della sua dottrina politica. Le fonti dantesche, piú che il *Digesto*, sarebbero invece la metafisica, l'etica, la psicologia, la teologia.

[1] *Conv.* IV, 4; *Mon.*, I, 16.

[2] *Mon.*, II; A. Solmi, *Sulla traccia del Veltro*, in *Riv. d'It.*, XVI, 1913, pagg. 400 sgg.

[3] È il famoso principio del *Digesto:* « quod principi placuit legis habet vigorem.... quodcumque igitur imperator statuit legem esse constat ». Per la dottrina imperiale, cfr. *Conv.*, IX, 4; *Purg.*, VI, 94-99; XVI: *Par.*, VI, 111; XVIII, 98; *Mon.*, I, 12, 13; III, 15. Vedi F. Landogna, *Federigo Barbarossa e i diritti imperiali*, in *Giorn. Dant.*, 1924, IV, dell'Estr. pagg. 6 sgg.

[4] Cfr. F. Ercole, *Impero e Papato*, *Op. cit.*, pag. 71, n. 1.

Ma quale la posizione giuridica dell' Italia di fronte all' Impero?[1] in qual modo si deve intendere questo *tutto*?[2]

[1] Il FLORI nel suo lavoro *Dell' idea imperiale di Dante*, etc., Bologna, Zanichelli, 1921, sostiene che « la monarchia vagheggiata da Dante deve intendersi nel senso di monarchia assoluta ed effettiva, modellata su quella di Augusto, con esclusione di ogni autonomia dei singoli Stati, compresa l' Italia, assorbita nell'unità dell' impero ». Vedi il primo dei *Saggi*. Dello stesso avviso è il PARODI, *L' ideale politico di Dante*, in *Dante e l' Italia*, Fond. M. Besso, Roma, 1921. Il SOLMI, (*Il pensiero politico di Dante*, Firenze, La Voce, 1921), sostiene che al tempo di Dante l' idea del regno italico era da un pezzo tramontata. Per il concetto dell' Italia assorbito in quello dell' Impero, vedi: VOSSLER, *La Divina Comm. studiata nella sua genesi e interp.*, Bari, vol. I, part. II, pagg. 533 sgg.; FEDELE, *La coscienza della nazionalità in Italia nel M. E.*, in *Nuova Ant.*, 16 ott. 1915, pag. 461; V. ROSSI, *Nazione e lett. in It.*, in *Nuova Ant.*, 1 gennaio 1917, pag. 21; D' OVIDIO, *Il patriottismo nazionale di Dante*, in *Riv. d' Italia*, ott. 1916, pag. 429; READE, *The Political theory of Dante*, Oxford, 1916, pag. XXIII; F. WIEGNAND, *Dante und Kaiser Heinrich* VII, Moniger, 1922.

[2] L' ORLANDO, (*La legislazione statutaria*, etc., *op. cit*, pagg. 11 sgg.), sostiene che Dante, pur difendendo il diritto imperiale, non per questo sacrifica il principio nazionale; egli vede nell' Imp. l'eletto dei Romani, né concepisce altra sede per l' impero che Roma. Con una piú profonda preparazione e con un esame critico piú acuto l' ERCOLE, (*L'unità politica della nazione italiana e l' Impero nel pensiero di Dante*, in *Archivio Stor. ital.*, 1917), afferma che « il programma imperiale di Dante ben lungi dall'assorbire o dal negare l' idea dell'unità politica della nazione italiana, necessariamente e naturalmente la presuppone, e che, nel profondo pensiero di Dante, l' Italia avrebbe dovuto, non solo formare il centro o la sede dell' Impero universale in ipotesi ripristinato, ma costituire essa stessa entro l' Impero e di fronte a questo, un vero e proprio *Stato autonomo unitario* ». Questa elegante tesi che parve troppo ardita al PARODI (Cfr. *Bullettino della Società dantesca italiana*, 1919, vol. XXVI, pagg. 70-79, 105-148) e al SOLMI (*Il pensiero politico*, *op. cit.*, pagg. 204 sgg.), è stata invece accettata dal VIDARI, *Il pensiero politico di Dante*, in *Nuova Rivista Stor.*, a. VI, fasc. V, 1922, pagg. 415 e sgg., e dal GENTILE, *La profezia di Dante*, in *Frammenti di estetica e di letteratura*, Lanciano, 1920, pagg. 253 e sgg. Sullo stesso argomento Cfr. ERCOLE, *Dante e l'unità nazionale*, in *L' Idea nazion.*, maggio 1921; IDEM, *Il sogno di Dante*, estr. dal *Nuovo Convito*, 1917, n. 6-7; *Le tre fasi del pensiero politico di Dante*, in *Suppl.* n. 19-21 al *Giorn. Stor. della Lett. it.*, Torino, 1922, pagg. 397-504: *Studi sulla dottrina politica e sul diritto pubblico di Bartolo*, in *Riv. ital. Scienz. Giur.*, LVIII, 1916, pagg. 251 sgg.

***

Se vogliamo determinare con sufficiente approssimazione la posizione giuridica dell' Italia rispetto all' Impero, la cui norma è quella del diritto interstatale che non annulla quello di diritto interno delle singole formazioni politiche autonome, dobbiamo rivolgerci al diritto pubblico medioevale.

Risalendo il corso accidentato e suggestivo della storia d' Italia, là, nel lontano periodo longobardico, possiamo cogliere la genesi di un regno italico, che ci si presenta con una singolare costituzione; con Pavia per capitale, con una propria corte, con un proprio sistema finanziario e amministrativo, con la propria assemblea e i propri ufficiali.[1]

La storia delle vicende interne del *palatium*, cui facevano capo tutti gli organi centrali e amministrativi, ci può fornire un filo conduttore per determinare la natura giuridica e la continuità del regno italico.

Il palazzo infatti continuò a rappresentare la Corte centrale anche al tempo di Carlo Magno, il quale, in virtú di un'unione personale, assommò nelle sue mani lo scettro dei Franchi e quello dei Longobardi.

Egli fu *rex Francorum et Langobardorum*, ma non per unico titolo. Cingendo la corona di re dei Longobardi, riconobbe implicitamente la personalità giuridica del regno italico, e come tale emanò le sue leggi,[2] e datò gli anni del suo regno separatamente, cioè come re dei Franchi e come re dei Longobardi.[3]

E Carlo non solo mantenne l'organizzazione centrale di Pavia, ma assegnò abili funzionari al suo *palatium*[4] che restò in tal modo il prin-

[1] Cfr. E. ROMANO, *Perché Pavia divenne la sede dei re Longobardi*, in *Boll. della Soc. stor. Pavese*, I, fasc. I; GIUSEPPE ROBOLINI, *Notizie appartenenti alla storia della sua patria*, Pavia, 1823, I, 53; HARTMANN, *Z. wirtschaftgeschichte Italiens im frühen Mittelalters*, Wien, 1904; A. SOLMI, *Le associazioni in Italia*, Modena, 1898, pag. 62; *Pavia e le assemblee del regno nell'età feudale*, in *Studi sc. giur. e soc.*, Pavia, 1913, pagg. 211 sgg.; F. LANDOGNA, *L'unità del regno italico nell'alto medioevo*, in *Nuova Rivista Stor.*, 1926, Fasc. II-III e IV.

[2] Cfr. F. BESTA, *Fonti: Legislazione e scienza giuridica*, *Op. cit.*, pagg. 349 sgg.

[3] Cfr. MON. GERM. HIST., *Dipl. Karol.*, I, 114 e 323.

[4] Cfr. IBIDEM, *Script.*, XV, 486.

cipale presidio dell'unità monarchica e il simbolo della continuità del regno italico.

Il dissolversi dell'impero carolingio non portò con sé il dissolvimento del regno italico: anche durante questo oscuro e turbolento periodo, in cui prevalgono le forze feudali, Pavia resta il principale centro della vita economica e politica del regno italico, e a Pavia sono eletti Berengario I, duca del Friuli, [1] Guido di Spoleto e forse il figlio suo Lamberto, [2] Berengario II e il figlio Adalberto; e nel sacro palazzo risiedono e da qui dànno i diplomi tutti i re italici da Berengario I a Berengario II. [3]

Il regio palazzo subí ingenti danni nell'anno 924 per parte degli Ungari che, chiamati da Berengario, entrarono in Lombardia e, occupata Pavia la dettero alle fiamme. Ma il palazzo fu riedificato da Ugo: in un placito del 935, si legge infatti: « *Civitate Papia in Palacio noviter edificatum ab dominum Hugonem glorissimum rex* ». [4] Risulta cosí con sicurezza che il palazzo continuò ad essere la residenza ordinaria dei re e la sede del governo centrale.

Con Ottone I il Grande che, sceso in Italia nel 951 e sposata Adelaide, vedova di Lotario, si fece eleggere e coronare re d'Italia a Pavia, potrebbe sembrare che la continuità del regno italico si interrompesse e che la sua personalità giuridica e unità politica si annullasse nell'Impero nuovamente restaurato.

Ma una piú acuta indagine storico-critica e un piú attento esame della natura della restaurazione ottoniana, ci farà apparire il regno italico non come parte integrale dell'Impero, cioè come un feudo della casa tedesca, ma solo congiunto alla persona dei re tedeschi per ragioni di legittimità e cioè per atto esclusivamente personale.

Il Sacro Romano Impero, rinnovato da Ottone il Grande, riposava su gli stessi presupposti ideali e giuridici di quelli che avevano condotto alla incoronazione della notte di Natale dell'800: [1] l'idea imperiale viveva sempre nel diritto; [2] la tradizione era fondata, come abbiamo visto, sulla *translatio imperii*, cioè su un principio di legittimità, per cui l'Impero, rinnovato solennemente in Roma con Carlo Magno, [3] era trapassate ai re di Germania, i quali erano cosí divenuti i legittimi continuatori della sovranità carolingia e quindi dell'autorità imperiale.

Infatti Ottone I, nel diploma dato in Roma il 13 febbraio del 962, chiama Pipino e Carlo Magno suoi predecessori: « .... domnus Pippinus et domnus Karlus excellentissimi jmperatores predecessores videlicet nostri .... »; [4] e in un diploma che spedisce da Pavia, appena eletto e incoronato, si intitola: « *rex Francorum et Langobardorum* », titolo che ci rimanda a quello usato da Carlo Magno.

E che codesto titolo non fosse un nome vuoto di significato, ce lo dicono gli stessi diplomi di Ottone I. Anche per Ottone gli anni del regno italico sono computati separatamente da quelli dell'Impero, vale a dire che per l'Italia si computano dopo che è avvenuta l'incoronazione a Pavia: « *anno regni Ottonis regis in Francia XVI, in Italia I, actum Papia* ». [5] Se il regno italico avesse perduta la sua personalità giuridica, e avesse assunto nei rispetti dell'Impero la qualità di feudo, cioè se ci fosse stata un'unione reale, gli anni non sarebbero stati computati separatamente. Ma v'ha di piú: gli Ottoni risiedono in quello stesso palazzo che fu abituale residenza dei re Longobardi, dei re Franchi e dei re italici, [6] e non introducono, come egregiamente ha dimostrato lo Schiapparelli, nessuna mutazione nella cancelleria del regno italico, il che significa che i funzionari non furono cambiati e che continuò, sotto gl'imperatori tedeschi, la tradizione italiana. Né furono tedeschi i giudici palatini, perché essi continuarono ad essere forniti dalla scuola di Pavia, che aveva sede nel sacro palazzo, scuola che era eminen-

[1] Cfr. Muratori, *Ann.*, ad ann.; Pessani, *Dei palazzi reali che sono stati nella città e territorio di Pavia*, Pavia, 1771, pagg. 27 e 104.

[2] Muratori, *Ann.*, agli anni 894-895.

[3] Cfr. Muratori, *Rer. it. script.*, I, 2, col. 166; *Ant. It.*, III, col. 739 e II, col. 47; Ughelli, *Italia sacra*, IV, 361; Tiraboschi, *Storia della Badia di Nonantola*, II, 84; Robolini, *Op. cit.*, II, 164 sgg.; Pessani, *Op. cit.*, 115.

[4] Muratori, *Ant.*, II, col. 935, ann. 935.

[1] Cfr. Giacomo Bryce, *Il Sacro Romano Impero*, trad. Balzani, Milano, Vallardi, 1886.

[2] M. G. H., *Script.*, ed. Pertz, III.

[3] A. Solmi, *Stato e Chiesa secondo gli scritti politici da Carlo Magno al concordato di Worms*, Modena, 1901.

[4] Cfr. Mon. Germ. Hist., *Dipl.*, I, 325.

[5] M. G. H., *Dipl.*, I, 218.

[6] Cfr. M. G. H., *Dipl.*, *Otto* I, I, 326.

temente di diritto romano.[1] Da Pavia dànno diplomi Ottone II e Ottone III,[2] anzi quest'ultimo fa adornare il palazzo regio.

Morto Ottone III fu eletto in Pavia (1002) Arduino d'Ivrea, nipote del secondo Berengario, il quale elargí da Pavia un diploma « actum Papiae in Ticiniensi palacio ».[3] Allo storico non può sfuggire l'importanza di quest'avvenimento: ciò significa che i re tedeschi, prima dell'incoronazione a Pavia, non vantavano nessun diritto sul regno italico, il quale conservava quindi una sua personalità distinta da ogni altro regno.

Eletto però Enrico II, un grave incendio scoppiò proprio nella notte successiva al giorno solenne della sua incoronazione regia in Pavia, il 15 maggio del 1004, nella chiesa di S. Michele.[4]

Enrico si rifugiò presso il convento di S. Pietro in Ciel d'oro[5] e obbligò piú tardi i Pavesi a ricostruire il palazzo.[6]

Riedificato il palazzo, l'antica funzione politica continuò ad esplicarsi entro la sua cerchia: infatti numerosi diplomi vengono dati dal sacro palazzo,[7] nel quale risiede ancora il *comes palatii,* organo centrale della giurisdizione giudiziaria del regno.

Non solo, ma Enrico considera come suoi legittimi predecessori tutti i re che sono stati re italici:[8] il trovare elencati tra codesti predecessori Desiderio e Lotario che furono soltanto re italici e non imperatori, significa che il regno italico era ancora considerato come entità distinta dall'Impero e che l'essere eletto imperatore non dava diritto al governo del regno italico, se prima non si fosse cinta la corona regia a Pavia.

E nei documenti del tempo ricorre spesso il nome del regno italico, distinto dalle altre parti dell'impero: « Notum sit cunctis nostris fidelibus habitantibus nostrum Italicum regnum.... ».[1]

Ma un fato inesorabile pesa sul sacro palazzo di Pavia: morto Enrico II in Grona il 13 luglio del 1024, i Pavesi, approfittando della formale vacanza del trono, distrussero dalle fondamenta il palazzo regio, affinché non abbia piú a risorgere fra le mura cittadine.[2]

Né ciò fu dovuto soltanto al risentimento personale contro l'imperatore, che aveva ordinata una tremenda repressione in città, ma a quello spirito nuovo che già tumultuava nelle città e che prelude al libero svolgimento del comune, che sarà fra le cause non ultime del dissolversi del Regno italico.[3] Un odio senza limiti si era andato accumulando contro la corte regia e il fiscalismo statale, che si identificava col sacro palazzo, odio che si manifestò nella distruzione completa di quest'ultimo e nel tentativo di non ricostruirlo entro le mura cittadine.[4]

Il certo è che dal 1024 non si ha piú notizia di un palazzo reale entro la città, mentre pare che sia stato eretto presso il monastero di S. Salvatore: qui infatti alloggerà Federico I.[5]

Ma fino a quando il regno italico conservò la sua concreta realtà? Questa dovrebbe essere affermata dagli scrittori che parlano di un regno italico, solo per via personale congiunto al regno tedesco. Sebbene il titolo di *rex italicus* o *Italiae* persistesse lungamente, può con sicurezza affermarsi che presuppose la realtà del regno, e non soltanto un titolo onorifico, sino a Enrico III (1039), in quanto fino a quest'epoca si conservò l'uso di calcolare distintamente gli anni del regno in Germania e in Italia, e di segnare gli anni del regno in Italia soltanto dopo

---

[1] Cfr. Guido Mengozzi, *Ricerche sull'attività della scuola di Pavia nell'alto medio evo*, Pavia, 1924, pag. 327.

[2] M. G. H. *Dipl.*, II, 266, 728, 803.

[3] *Ibidem*, III, 711 e 720.

[4] Cfr. Hirsch, *Iarb. d. deut. Reichs unter Heinrich II*, Berlin-Leipzig, 1862-75, I, 306, II, 321 sgg.; F. Quintavalle, *La sommossa e l'incendio di Pavia nel 1004,* in *Bull. Soc. Stor. pav.*, 1901, I, Fasc. IV, pagg. 389 sgg.

[5] Cfr. A. Solmi, *La distruzione del palazzo regio in Pavia etc.*, in *Rend. R. I. Lomb. di scienze e lettere*, LVII, Fasc. VI-X, 1924.

[6] M. G. H. *Dipl. Henrici II,* n. 299.

[7] *Ibidem*, pag. 378.

[8] *Ibidem*, III, 340.

[1] M. G. H., III, 91.

[2] *Ibidem, Script.*, IX, 263.

[3] Giulini, *Memorie storiche di Milano,* 1857, II, 138-9.

[4] Il Mayer, *Italienische Verfassungsgeschichte von der Gothenzeit bis zur Zunfthenschaft*, Leipzig, 1909, I, 271, n. 5, fa osservare che l'affermarsi delle libertà comunali è generalmente congiunto con l'aspirazione ad ottenere che il palazzo regio sorga fuori delle mura.

[5] Cfr. Muratori, *Antiq.*, II, 699, 948; Ficker, *Forsch.*, IV, n. 402, a. 1246; Pessani, *Dei palazzi*, *Op. cit.*, pag. 43; Ughelli, *Op. cit.*, III. In un diploma di Federico I del 1164 è detto: « *datum apud S. Salvatorem iuxta Papiam* ». Vedi per questo Ughelli, *Op. cit.*, tom. II.

avvenuta l' incoronazione a Pavia, a Milano o a Monza.

Dopo questa data il concetto di *regnum* sembra annullarsi in quello dell' impero: quando l' impero romano d'Occidente si sfasciò per la sempre crescente pressione barbarica, la base territoriale della concezione dello stato romano, si restrinse alle sole terre italiche, cioè entro i confini della sua culla d'origine, e dette origine al *regnum italicum;* ora, con un procedimento inverso, il concetto dell' Italia supera quello di *regnum italicum* e si perde nel concetto della maestà imperiale universale della tradizione, [1] che si erige al di sopra dei governi territoriali.

Il Solmi [2] infatti ci fa notare che l'organizzazione che i nuovi imperatori tentano di restaurare in Italia, tra l'età di Federico I e quella del secondo Federico, non si fonda piú sul diritto regio, ma su quello imperiale. La incoronazione di Milano o di Monza dopo Federigo II, ha mutato significato: non è piú la presa di possesso di un regno effettivo, ma solo il preludio all' incoronazione imperiale. Ma la doppia incoronazione ha pure dovuto avere un suo significato; e se la imperiale fu la piú ambita, pur l'altra, la corona di ferro, simbolo del regno, ha dovuto significare qualcosa. [3]

Ancora negli stessi diplomi imperiali di Federigo I, di Enrico VI e di Federigo II troviamo il nome di *regales aulae iudex,* che ci rimanda alla *regalis aula* del *palatium* pavese; ancora il concetto di *regnum* si fa innanzi in codesti diplomi, e *regalia* sono detti i diritti dell' imperatore che scendeva in Italia: la loro consistenza era ancora legata alle sorti del regno italico.

Non si era quindi perduta l'idea che i domini italici, su cui il re tedesco pretendeva la sovranità, avessero una loro distinta entità politica: da noi non si è mai ammessa l'incorporazione, né s'è mai perduto ogni senso della connessione delle varie parti, delle varie *membra* in un tutto.

Quest'idea era ancora viva al tempo di Dante: in un passo del *De vulgari Eloquentia* (I, 18), v' è infatti un'accorata aspirazione ad una superiore unità politica, ad un « regnum italicum »: « *Nam, licet curia, — secundum quod unica accipitur, ut curia regis Alamaniae, — in Italia non sit, membra tamen eius non desunt: et sicut membra illius uno principe uniuntur, sic membra huius gratioso lumine rationis unita sunt. Quare falsum esset dicere curia carere Italos, quamquam principe careamus; quoniam curiam habemus, licet corporaliter sit dispersa* ».

Manca cioè una corte regia centrale, cioè un'organizzazione unitaria del regno, quale esisteva in Germania, [1] in Francia, Aragona e Castiglia.

Le membra sparse erano però idealmente congiunte dalla lingua comune, dal vincolo della comune origine storica, dalla comunanza dei costumi, e soprattutto dalla *ratio*, che per l'Alighieri è come il cemento che unisce la nazione italiana, *ratio* che era costituita principalmente dal diritto romano, per cui l' Italia al suo pensiero si presentava come un organismo saldo e accentrato, come un vero e proprio « Regnum italicum ».

Per determinare quale valore avesse nel pensiero di Dante codesto *regnum*, ci viene incontro la tradizione aristotelica. Il fine dell' *humana civilitas* è il risultato di una complessa collaborazione dei singoli individui, non come tali, ma come formanti varie società particolari d' individui: sono queste le società naturali, cioè le *communitates.* Le principali associazioni, sono per lo Stagirita, la *famiglia,* il *villaggio*, lo *Stato,* il quale è il solo organismo sociale perfetto, in cui le parti servono al tutto e il tutto alle parti: è in grande ciò che in piccolo è l' individuo, è la comunità sufficiente a se stessa, in cui l'uomo può svolgere la sua natura razionale. Però questo Stato aristotelico celebra il suo trionfo nella πόλις, nella piccola città-stato della Grecia, e in essa esplica tutte le funzioni e tutte le attività.

L'Alighieri, pur enumerando nel *Convivio* e nella *Monarchia* codeste *communitates*, cioè *communitas domestica* o *domus*, *vicinia* o *vicus*, *civitas* e *regnum,* esce dai limiti ristretti della « *civitas* », per innalzarsi al tipo principale e

[1] Cfr. Roberto Cessi, « *Regnum* » *e* « *Imperium* » *in Italia,* Bologna, Zanichelli, 1919, vol. I, pagg. 157 sgg.

[2] A. Solmi, *Il pensiero politico di Dante,* Firenze, La Voce, 1922.

[3] F. Besta, *Il diritto pubblico, Op. cit.*, pagg. 61. sgg.

[1] Per l'organizzazione della corte centrale tedesca, cfr. R. Schröder, *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschicte,* Leipzig, 1919, pagg. 528, 531, 535.

fondamentale di « *communitas perfecta et per se sufficiens* », cioè al « *regnum* ». [1]

Cosí i ristretti confini dello stato-città, si superano entro i piú larghi confini di quei *regna particularia*, che sono in sostanza veri Stati unitari e nazionali. [2]

Il vincolo di nazionalità è potente vincolo di fratellanza che stringe insieme le varie comunità, per cui il *regnum italicum* è ben distinto da tutte le altre organizzazioni politiche d' Europa. [3] Infatti tutti coloro che abitano questa estrema parte orientale d' Europa sono coloro « *qui... si dicunt* », [4] onde tutti hanno comune lo stesso parlare o *volgare*, [5] quantunque vi sia varietà di dialetti. [6]

E a codesta unità del *volgare Italiae* o *tòtius Italiae,* corrisponde una perfetta unità etnografica, ben delineata entro precisi confini geografici. Il regno italico che era tramontato, aveva avuto pur esso precisi confini geografici, che corrispondevano alla cresta delle Alpi e includevano la Venezia Giulia fino al Quarnaro! [7]

Quest' idea ritorna in Dante, onde l' Italia è « Europae nobilissima regio », [8] che forma la parte orientale della Europa meridionale, [9] ed è separata a nord-ovest dai « Januensium fines », [10] limitata al Nord dall' « Alpe che serra Lamagna sopra Tiralli », [11] e a nord-est dal « Quarnaro che Italia chiude e i suoi termini bagna »; [12] è protesa tra il Tirreno e l'Adriatico [13] e percorsa in senso longitudinale dagli Appennini, che ne costituiscono la spina dorsale [14] e che si protendono « usque ad promontorium illud Italiae quae sinus Adriatici maris incipit et Siciliam ». [15]

Né era lontano il ricordo, ché anzi era ben vivo nella mente di Dante, dell'azione svolta dal secondo Federico, ultimo grande rappresentante della casa Sveva, che volle ripristinare l'autorità regia in Italia, ed era già riuscito, col matrimonio di Enrico VI con Costanza d'Altavilla, ad allacciare la Sicilia al regnoi talico.

Negli ultimi anni di Federigo II, il sistema di inviare *legati* imperiali, cedé ad un altro, inteso a rannodare, con vincoli ancora piú saldi, il governo locale e quello centrale. Le clausole con cui nelle ultime legazioni si limitavano i poteri dei legati, ci dicono le tendenze fortemente accentatrici con cui egli tentò di governare. Federico tentò di vincere le varie resistenze locali opposte dai feudi e dai Comuni, trascinato da un ideale che contrastava forse troppo con il particolarismo statale: tentò cioè di burocratizzare le pubbliche funzioni per farle tutte convergere nella sua *curia*, pur in quelle parti d' Italia dove l'autonomia comunale, anelava a svincolarsi di fatto se non di diritto, dall'autorità superiore.

Il 27 novembre del 1237 Federigo II trionfa a Cortenuova della seconda lega lombarda, e poco dopo a consolidare i vantaggi ottenuti, ecco comparire nell' Italia settentrionale, una serie di *vicariati generali*, entro i quali troviamo dei *capitaneati*, costituiti da aggruppamenti di varie città. Né si può escludere che codesti tentativi si possano porre sull'unico fondamento della difesa dei diritti imperiali, anzi che su quelli regi.

L'opera del secondo Federico è viva nella mente di Dante, che lo considera italiano d'animo e veramente re dei Romani. Dalla morte di Federico era cominciata la lunga vacanza dell' impero, onde la *dispersio* delle *membra* della nazione italiana. Federico II è per l'Alighièri l'ultimo imperatore perché gli altri imperatori, benché eletti, avevano del tutto trascurata l' Italia: infatti Rodolfo, Adolfo e Alberto avevano lasciata *diserta* l' Italia. Il primo vero successore di Federigo II è per l'Alighieri Arrigo VII che, appena designato all' impero, viene subito in Italia a cingere la corona ferrea e quella imperiale.

Onde per Dante la vacanza del regno d' Italia, segna la vacanza dell' Impero.

Come si spiega ciò? Questo voleva il diritto pubblico positivo del tempo. Secondo questo diritto l'eletto era designato all' impero, non già

---

[1] Cfr. *Convivio*, IV, 4, 10 sgg.; *Mon.*, I, 555: qui si afferma che il *regnum* dà « *major fiducia suae tranquillitatis* ».

[2] Cfr. F. Ercole, *L'unità politica*, *Opera citata*, pagg. 92 sgg.

[3] Cfr. *De vulg. El.*, I, 16, 35 sgg.

[4] *Ibidem*, I, 8, 53 sgg.

[5] *Conv.*, I, 10, 81; I, 11, 140 sgg.

[6] *Ibidem*, I, 6, 56; *De vulg. El.*, I, 10 sgg., 19, 12.

[7] Cfr. F. Landogna, *Le chiuse e le stazioni doganali dell' Italia intorno al Mille*, in *Riv. geogr. it.*, a. XXIX, 1922.

[8] *Mon.*, II, 3, 116-17.

[9] *De Vulg. El.*, I, 51 sgg.

[10] *Ibidem*, I, 8, 53.

[11] *Inf.*, XX, 61.

[12] *Ibidem*, IX, 113-14.

[13] *Par.*, XXI, 106.

[14] *Purg.*, XXX, 86

[15] *De Vulg. El.*, I, 8, 55.

come re di Germania, ma come re d' Italia o re dei Romani. [1]

Cosí la corona ferrea che i re tedeschi cingevano, con una speciale cerimonia, prima a Pavia finché fu il *caput regni*, poi a Milano o a Monza nella chiesa di S. Giovanni, [2] ha un suo speciale significato: essa prelude all' incoronazione imperiale. E il re tedesco con codesta incoronazione non assume piú il titolo di *rex Italiae* o *Langobardorum,* ma quello di *re dei Romani.*

Lo stesso Arrigo VII, eletto in Germania nel 1308, aveva assunto nel 1310 a Milano la corona di *rex Romanorum*, e da Milano era mosso verso Roma per cingervi la corona impariale. [3]

Codeste incoronazioni a *re d' Italia*, distinte da quelle di Imperatore, ci avvertono che l' idea del regno italico, anziché esser tramontata come afferma il Solmi, era qualcosa di ben reale nel diritto pubblico dell'epoca. [4]

E il fatto che non l' imperatore era re dei Romani, ma il re de' Romani era imperatore, fa assumere all' imperatore un carattere essenzialmente italiano: l' impero spetta cosí, per diritto divino, a colui che è re d' Italia.

L' Ercole ha argutamente fatto notare che questa doppia natura dell' imperatore si rivela in un passo di una delle Epistole, suggerite a Dante dall' impresa italiana di Arrigo VII. Qui l'autorità di Arrigo è indicata come *imperium* per ciò che concerne la sua giurisdizione superstatale, e come *regimen* per ciò che concerne il regno italico: « *Evigilate igitur omnes, et assurgite regi vestro, incolae Italiae, non solum sibi, ad imperium, sed, ut liberi, ad regimen riservati* ». [5]

' Su dunque, o Italiani, andate incontro al vostro re, a lui sottoposti non solo come sudditi dell' impero, ma come liberi del suo regno '. [6]

L' Italia ha quindi un posto privilegiato nel giardino dell' Impero, ché il suo re è anche l' imperatore universale, il quale è prima re nazionale italiano e poi imperatore. L' Imperatore ha quindi innanzi tutto una missione di carattere italiano, e come tale, prima d'ogni altra cosa deve salvare l' Italia. [1]

L' Italia è quindi la privilegiata fra le nazioni europee, è giardino e centro dell' Impero: Arrigo VII è infatti designato col nome di *sponsus Italiae.* [2] Gli Italiani sono quindi il popolo eletto da Dio per esercitare l' *imperium,* [3] che sarà la continuazione di quello romano.

Donde il motivo fondamentale che, adombrato nel quarto del *Convivio*, informa di sé tutto il secondo della *Monarchia.*

Stabilito pertanto che l' idea del *regnum italicum* era qualcosa di ben reale nel diritto pubblico dell'età di Dante, e determinata storicamente quale era la posizione giuridica di codesto regno nel sistema della Monarchia universale, un' ultima osservazione ci rimane da fare.

Nel secolo XIV la società italiana, vinto il secolare particolarismo feudale e comunale, si avviava verso una nuova forma di organizzazione politica che molto da vicino prelude allo stato moderno: signorie e principati caratterizzano questo periodo, in cui si maturano i futuri eventi d'Italia.

Ma anche codeste nuove organizzazioni politiche, al pari del Comune, si svolgono entro i limiti segnati dalla suprema autorità imperiale. [4]

Rispetto a codesto supremo potere la signoria apparisce indubbiamente illegittima, tutte le volte che si costituisce al di fuori del suo consenso: infatti i signori cercano di ottenere, col titolo di *vicari imperiali,* il riconoscimento giuridico del loro stato di fatto. [5] Vero è che il Comune aveva potere costituente, che esplicava

---

[1] Cfr. F. Ercole, *Impero e Papato, Op. cit.*, pagg. 84 sgg.

[2] Cfr. Giulini, *Memorie storiche di Milano,* Milano, 1857, IV, 868 sgg.; Haase, *Die Konigskronungen in Oberitalien um die eisernee krone,* Straburgo, 1901.

[3] Chiappelli, *Dante in rapporto alle fonti del diritto, Op. cit.*, pagg. 3 sgg.

[4] Cfr. F. Ercole, *Studi sul diritto pubblico di Bartolo, Op. cit.*, I, 271 sgg.

[5] *Epistole*, V, 6.

[6] Cfr. F. Ercole, *L'unità politica, Op. cit.*, pagg. 79-144; G. Gentile, *La profezia di Dante, Op. cit.*, pag. 268.

[1] *Conv.*, IV, 9, 99 sgg.; *Ep.*, VI, 1, 12 sgg.

[2] *Ep.*, V, 2, 25 sgg.

[3] *Ibidem*, V, 6, 101.

[4] Cfr. A. Solmi, *Storia del diritto italiano,* Milano, 1908, pag. 428.

[5] Malgrado questa importante constatazione l'Ercole, (*Impero e Papato, op. cit.*, pagg. 147 e 157) e l'Anzilotti, (*Per la storia delle signorie e del diritto pubblico italiano nel Rinascimento,* in *Studi storici,* Pavia, XXII, 1914, pag. 130), sostengono le origini legittime della signoria. Molto acutamente il Picotti (*Alcune osserv. sul carattere delle signorie italiane*, in *Riv. Stor. It.*, 1926, Fasc. I), sostiene che le Signorie hanno sempre un'origine illegittima.

per mezzo del parlamento, ma non poteva spogliarsi dell'autorità, deponendo nelle mani di un Signore l'*arbitrium,* ponendosi cosí contro gli Statuti che vietavano ai magistrati del Comune fin di chiedere quella concessione.[1] Facendo ciò il Comune compiva un atto fondamentalmente illegale.[2] Anche il Comune aveva usurpato codesto *arbitrium,* ma, riallacciando le sue consuetudini e i suoi statuti al diritto comune, aveva germinato una speciale legislazione e dato base giuridica ad una condizione di fatto. Nulla di tutto questo avevano fatto i Signori, i quali si erano solo limitati a chiedere all'imperatore il riconoscimento del loro dominio prima come *vicarii* e poi come principi. Cosí formalmente la Signoria ha tutti i caratteri della tirannide.

Anche per l'Alighieri i signori sono tiranni che si appropiano ed usurpano gli altrui diritti,[3] e contro i tiranni si scaglia con roventi invettive, contro quei tiranni di cui son piene tutte le città d'Italia.[4]

E si tratta proprio di tirannia in senso giuridico, perché il diritto pubblico di quell'età riteneva illegittimo un potere che provenisse dalla espressione diretta della volontà popolare.

Ciò si ricava dal trattato sulla tirannide del famoso giurista Bartolo da Sassoferrato:[5] egli in quei tiranni, dei quali, facendo eco dell'invettiva dantesca, vede piena l'Italia, vede l'esercizio tirannico dell'autorità, rivolto al bene di un singolo, anzi che a quello della comunità.[6] E lo stesso Bartolo ad un « *pessimus principatus* » preferisce anche un'oligarchia di cattivi governanti; e contrappone alla tirannia il *ducatus,* cioè il regime di un signore naturale.[7]

Questo concetto del tiranno che Bartolo per primo sembra portare nella cerchia dei giuristi, è invece un concetto tradizionale,[1] ed era di ragione comune specialmente al tempo di Dante, quando le signorie non avevano ancora ottenuta la sanzione imperiale e quindi non avevano, come al tempo di Bartolo, acquistato base legale, che le potesse far apparire come legittimi reggimenti.

L'Italia appariva all'Alighieri nel suo tragico contrasto, tra la realtà che rendeva la suddivisione della Penisola diversa da quella di diritto, perché specialmente l'Italia superiore e i dominî del papa, si suddividevano in una moltitudine di particelle; in Comuni tenacemente resistenti, e in tirannidi, indipendenti o quasi, tutti agitati dalle solite lotte interne ed esterne che intralciavano le libere manifestazioni della stirpe italica, mirante a piú fulgidi destini.

Solo l'idea poteva riunire codeste membra sparse; solo un *regnum,* come unità di piú città, avrebbe potuto restaurare quella concordia, che è unità di voleri (*omnis concordia dependet ab unitate quae est in voluntatibus*); concordia tanto piú facilmente raggiungibile in quanto il « Regnum italicum » possiede già l'unità reale della stirpe italica, l'unità geografica costituita dalla cresta delle Alpi, l'unità di lingua data dal volgare italico, l'unità del diritto comune, la *ratio,* che è poi il diritto romano. Perché non dovrebbe possedere anche l'unità politica, che, facendo convergere tutte le fila dell'amministrazione verso una *curia* simile a quella tedesca, che riproduce in sostanza il sistema accentratore dell'antico « Regno italico »[2] potesse fare dell'Italia, uno Stato forte e temuto?

In Dante si incontrano e si fondano, in mirabile organicità, tutte le correnti e le forze dello spirito che tra il secolo XI e il principio del XIV si affermarono piú vigorosamente in Italia.

Nel pensiero dell'Alighieri non solo v'è insita l'unità e la complessità inscindibile dello spirito in sé, ma è espressa altresí, nella sua funzione storica, l'unità degli elementi costitutori della mente e della coscienza italiana: pos-

---

[1] Cfr. E. Salzer, *Ueber die Anfänge der Signorie in Oberitalien,* Berlin, 1900, pagg. 67 sgg.

[2] Cfr. G. B. Picotti, *I Caminesi e la loro signoria in Treviso,* Livorno, Giusti, 1905, pag. 307.

[3] *Convivio,* XXVII, 128; IV, 6, 183; *Mon.,* I, 12, 38.

[4] *Purg.,* VI, 124-25. Cfr. pure *Inf.,* XII, 104; XXVII, 38; XXVIII, 81.

[5] *Tractatus de tyrannia,* I, c., fol. 117 sgg.

[6] *Tractatus de regimine civitatis,* in *Consilia, quaestiones et tractatus,* Venezia, 1585, f. 153, 16 n. sgg.

[7] *Ibidem,* I, c. f. 152, n. 4; Ercole, *Studi sulla dottrina politica, Op. Cit.,* pagg. 9 sgg.; G. Volpe, *Pisa, Firenze, Impero al principio del 1300,* in *Studi Storici,* XI, 1902, pag. 193; Salzer, *Op. Cit.,* 116 n. 71; 117, n. 72.

[1] F. Ercole, *Tract. de tyranno von Col. Salutati,* Berlin, 1912, pag. 42 sgg.

[2] Cfr. E. Mayer, *It. Verfas., Op. Cit.,* vol. I; F. Landogna, *L'unità del Regno italico, Op. Cit.,* parte II.

sente unificazione, da cui cominciano i nuovi destini nostri, come popolo e come nazione.[1]

Tutte le correnti d'idee che da Anselmo d'Aosta vanno a Tommaso d'Aquino, da S. Bernardo a S. Francesco, da S. Bonaventura a Jacopone, dai Glossatori fino all'Occam e a Marsilio da Padova, s'incarnano in tale unità d'anima e di forma, che si ha come l'impressione del rivelarsi improvviso di quel sostrato organico della nazione italiana, di quella trama unitaria, preesistente potenzialmente nella profondità della nostra disposizione spirituale.

Da questo momento nasce l'Italia: nasce da questa intensa elaborazione il sistema dei nuovi valori spirituali e politici, che già possiede il mezzo della sua espressione, la lingua, in cui canta il Poeta della stirpe, che preannunzia la nuova vita del pensiero italiano.

FRANCESCO LANDOGNA.

Pisa, Giugno del MCMXXiiiiij.

[1] Cfr. E. TROILO, *Dante e la formazione della coscienza filosofica italiana*, Padova, Druker, 1923.

SCRITTORI POLITICI MEDIOEVALI

Egidio Romano e Dante, Agostino Trionfo.

Il periodo che va dalla fine del secolo XI al principio del secolo XIV, segna il tempo dello splendore maggiore del potere teocratico nel Medio Evo. Forti della missione universale e dell'origine divina della Chiesa, i Sommi Pontefici, nel corso dei secoli, avevano conquistato la direttiva della vita sociale e politica dei popoli cristiani. Dopo quasi trecento anni dalla morte di Gregorio Magno, Niccolò I gettava le basi della potenza teocratica, e in seguito Gregorio VII la consolidava ed accresceva, ed Innocenzo III la portava all'apice della grandezza. Già prima che tramontasse la gloria di Roma, gli ordinamenti della Chiesa si erano venuti modellando su quelli dell'Impero: poi, durante e dopo gli stanziamenti germanici nei paesi latini, il vescovo romano a poco a poco occupava il posto dell'imperatore e a lui si rivolgevano nei bisogni e nei pericoli le popolazioni italiane. A mano a mano intorno al pontefice si forma una corte, come già intorno all'imperatore: i ministri del Papa hanno i titoli e le funzioni dei ministri della corte di Bisanzio: lo stesso formulario regola gli editti delle due cancellerie, la pontificia e l'imperiale: alcune disposizioni del Digesto: « *Quod Principi placet, legis habet rigorem* », « *Princeps legibus solutus est* », che una volta si applicavano ai reggitori dell'Impero, si riferiscono ora ai vescovi di Roma: la Chiesa è l'erede dell'impero, il sommo pontefice il successore dell'imperatore.

Poi si fa un passo piú innanzi, la Chiesa diventa superiore all'impero. Essendo l'uomo composto di anima e di corpo, l'umanità ha bisogno di due guide, una temporale, l'altra spirituale: dell'imperatore e del papa. Ma l'anima è superiore al corpo, lo spirito alla materia, quindi, data la tendenza del Medio Evo all'unità, i due poteri non possono rimanere lungo tempo uguali, ma diventerà superiore quello spirituale che tanto avanzerà il temporale quanto l'anima sarà piú eccellente del corpo. Dapprima il pontefice si contenta di consacrare e incoronare gl'imperatori, poi esige da essi il giuramento di fedeltà come vassalli al loro signore. « *Numquid ego,* dirà Bonifazio VIII ai messi di Alberto Tedesco, *numquid ego summus sum Pontifex? Nonne ista est cathedra Petri? Nonne possum jura Imperii tutari? Ego sum Caesar, ego sum Imperator.* ».[1] E il fiero pontefice aveva al fianco la spada e in capo il diadema imperiale. Sorgono intanto i grandi ordini monastici che riformano i costumi corrotti della società: la cavalleria, all'apogeo della gloria, si schiera a difesa del Re, della donna, dell'altare: i crociati ristabiliscono i vincoli di commercio e di cultura con l'Oriente: a Parigi, a Bologna, ad Oxford, nelle principali città di Europa si fondano le Università da cui si bandiscono le nuove conquiste del pensiero. Irnerio e tutta una legione di giuristi compiono una delle grandi rivoluzioni storiche, abrogando gli statuti barbari longobardi, franchi, alemanni, e riformando il diritto secondo i testi dell'antica giurisprudenza.

La fede religiosa dei popoli innalza le meravigliose cattedrali gotiche, l'amore di libertà crea il Comune. È tutta una nuova civiltà che sboccia dopo i secoli ferrei della barbarie, a cui i pontefici di Roma danno un grande impulso.

Sotto Innocenzo III la potenza politica dei papi è portata ai supremi fastigi. Poi essa decade, le grandi istituzioni civili e religiose dell'età di mezzo tralignano: alla teoria ed al trionfo di un grande potere universale teocra-

---

[1] FRANC. PIPINI, *Chronicon*, in MURATORI, *Rer. ital. script.* t. IX, col. 745.

tico che dia alle singole nazioni un' impronta comune di civiltà, subentra il concetto e la fondazione dello stato moderno, basato su elementi di una collettività piú ampia della πόλις antica e piú salda dello stato medioevale.

Con Bonifacio VIII crolla irrimediabilmente il superbo edifizio politico che tanti papi con mirabile tenacia di propositi e di opere avevano innalzato, sebbene questo pontefice nelle Decretali composte nel 1298, nelle varie Bolle emanate durante il suo pontificato e specialmente in quella che s'inizia con le parole « *Unam sanctam* » fosse il piú spinto assertore della dottrina teocratica medioevale.

Al sistema politico curialista, difeso con tanta energia e passionalità dai tre monaci agostiniani Egidio Romano, Giacomo da Viterbo, Agostino Trionfo, si opponevano due distinte correnti d' idee : l' imperialismo degli scrittori ghibellini con a capo Dante, e la scuola francese di Filippo il Bello.

Quest' ultima combatte tanto il papato quanto l' impero, perché vuole rivendicare l' indipendenza della Francia da ambedue queste ormai vecchie istituzioni. Giovanni da Parigi è il piú autorevole rappresentante di questa scuola, e Pierre du Bois il gazzettiere piú popolare. Gli scritti di questo strano e sbrigliato pubblicista sono per noi un indice eloquente dello stato d'animo dei francesi negli albori del secolo XIV.

Nella prima parte della « Summaria brevis et compendiosa doctrina felicis expeditionis et abbreviationis guerrarum ac litium regni francorum »,[1] Pierre du Bois afferma che il mondo è d'accordo nel desiderio di sottoporsi al dominio della Francia.[2] Questa aspirazione del mondo intiero si potrebbe effettuare se il Re di Sicilia si facesse interprete presso il pontefice della volontà dei sovrani francesi di essere nominati senatori di Roma e signori del patrimonio di S. Pietro con il diritto all'omaggio e all'obbedienza di tutti gli altri monarchi. I pontefici ai quali verrebbe assegnata una rendita corrispondente all'entrate che essi percepiscono dai loro stati, sarebbero in tal modo liberi dalle cure mondane, dalle guerre e dalla necessità di lanciare continuamente scomuniche per fini politici, e un' infinità di anime che vanno ora all' inferno perché colpite dalle censure ecclesiastiche, sarebbero invece salve.[1] Padrone degli stati pontifici, il re francese lo diventerà ancora della Lombardia, ricca provincia, soltanto di nome dipendente dai sovrani di Germania, i quali, non potendo sottometterla, dovrebbero cederne i diritti alla Francia. L' impero d' Oriente si potrebbe ottenere facilitando il matrimonio tra uno dei principi reali francesi e l'ereditiera del trono di Costantinopoli,[2] ed anche la conquista della Spagna, dell' Ungheria, della Germania, non sarebbe soverchiamente difficile purché si seguissero i suggerimenti dello scrittore.

Nella seconda parte dell'opera, dopo una carica a fondo contro l'ordinamento dei tribunali ecclesiastici e l'estensione della loro giurisdizione, Pierre du Bois dedica alcune pagine alle armi spirituali che la Chiesa possiede.

Egli non sembra preoccuparsi troppo della scomunica. Se la politica del Re dovesse arrestarsi dinanzi alle minaccie delle censure ecclesiastiche, il potere civile dipenderebbe, in questa terra, da un altro potere a lui superiore e ne seguirebbero inconvenienti gravissimi.[3] E non si ferma qui, ma discute e critica la disciplina ecclesiastica e molte leggi stabilite dalla Chiesa. Non abbiamo noi le prescrizioni dell'antico e del nuovo Testamento? Perché moltiplicare gli obblighi e i divieti quando né gli apostoli, né gli evangelisti li hanno autorizzati con il loro esempio? Egli si preoccupa anche dell'altra vita. Quante anime donate a Satana con queste leggi sempre trasgredite![4]

Piú moderato e scientifico è il linguaggio di Giovanni da Parigi. Il celebre domenicano in perfetto accordo con gli imperialisti e con Dante, sostiene che la potestà civile non deriva dal Papa, né *assolutamente* (cioè, come dirà poi Agostino Trionfo, in quanto all' *institutio* e all'*auctoritas*), né riguardo all'esecuzione,[5] ma deriva

[1] L'opera contenuta nel manoscritto 6222 C. della biblioteca nazionale di Parigi è anonima, ma M. de Vailly l'attribuí con prove inconfutabili a Pierre du Bois e assegnò il 1300 come data di composizione del Trattato. (VAILLY, *Mémoires de l'Instit. de France*, Acad. des Inscript. 1859, XVIII pagg. 435-492).

[2] E. RENAN, *Études sur la politique religieuse du règne de Philippe le Bel*, Paris 1899, pag. 291.

[1] *Ibid.*, pagg. 292-294.

[2] *Ibid.*, pag. 295.

[3] *Ibid.*, pag. 303.

[4] *Ibid.*, pag. 304.

[5] GIOVANNI DA PARIGI, *De Potestate regia et papali*, in GOLDAST, *Monarchia*, II, pagg. 120 e sgg. Cfr. FRANCO SCADUTO, *Stato e Chiesa negli scritti politici, dalla fine della lotta per le investiture sino alla morte di Ludovico il Bavaro*. Firenze, Le Monnier 1882, pag. 85.

immediatamente da Dio che elegge la persona da investirsi della regia dignità. Il fine della Chiesa essendo spirituale è certamente superiore al fine delle potestà terrene, ma non ne consegue che al Sommo Pontefice sia stato affidato il governo temporale dei laici e dei loro beni, perché diversa è la natura dei due poteri. E non in tutte le cose, dice Giovanni da Parigi, la potestà secolare è inferiore a quella spirituale, ma nel temporale è maggiore, e nella sfera del suo dominio gode di una piena indipendenza.[1]

La tesi della scuola francese concorda qui mirabilmente con la dottrina imperialistica di Dante che nella Monarchia volle decisamente sostenere la sovranità assoluta della Chiesa nel campo spirituale e quella dell'impero nel campo secolare, insieme alla coordinazione di ambedue i poteri, ciascuno nella propria sfera di azione. Concorda anche con gli altri scrittori ghibellini. Cino da Pistoia lasciò scritto che « *a Deo procedit imperium et sacerdotium: ergo temporaliter sub Imperio omnes populi, omnes reges sunt, sicut sub papa sunt spiritualiter* ».[2]

La dottrina di Dante e Cino da Pistoia fu propugnata da Enghelbert, abate d'Admont, nel suo libro « De ortu et fine romani imperii »,[3] scritto probabilmente nel 1310; da Landolfo o Rodolfo Colonna nell'opuscolo « De translatione imperii »,[4] di cui si giovò, per il fondo storico, senza però accettarne l'idea della necessità dell'impero, Marsilio da Padova nel trattato pubblicato con lo stesso titolo nel 1325 o 1326, durante le lotte fra Ludovico il Bavaro e Giovanni XXII: dall'anonimo autore della « Quaestio an Romanus Pontifex potuerit treguam indicere Principi Romanorum ». L'accordo fra le due scuole viene spezzato quando Giovanni da Parigi combatte, per salvaguardare l'indipendenza della corona francese, la monarchia universale. Egli asserisce che non soltanto non è necessario l'impero, ma « *è meglio che piú gruppi di uomini formino piú regni* »,[5] perché quanto il regno è piú esteso, tanto è piú difficile mantenervi la pace. In ogni modo, sia o no necessaria la monarchia universale, la Francia può, contro di essa, far valere il diritto di prescrizione, perché le popolazioni galliche resistettero sempre ai Romani e Costantino non comprese la Gallia nell'atto di donazione. Questo concetto di prescrizione nuovo nella letteratura politica di quell'epoca, e quello dell'indipendenza della Francia di fronte all'Impero, viene messo in luce da tutti i trattatisti di Filippo il Bello: da Raoul de Presle nella « *Quaestio in utramque partem pro et contra pontificiam potestatem* », all'anonimo della « *Quaestio de Potestate Papae* » e all'autore della « *Disputatio super potestate praelatis Ecclesiae atque principibus terrarum commissa* ». Pierre du Bois fa un passo piú innanzi, come abbiamo veduto, e sposta la sede dell'impero dalla Germania alla Francia.

⁂

Il 12 ottobre 1303, divorato da febbre ardente, dopo avere solennemente recitato la sua professione di fede, Bonifazio VIII passava a miglior vita. Il dramma di Anagni aveva fiaccato il suo corpo e il suo spirito e segnato la fine della potenza politica dei papi. Gli animi di quell'epoca tanto agitata, dovettero intuire che con l'epilogo della lotta fra il pontefice e il *Re* di Francia, qualche cosa del loro mondo crollava, ma non potevano d'un subito calcolare la portata degli avvenimenti che si erano svolti sotto i loro attoniti occhi.

Poche e timide voci di protesta si levarono a condannare il sacrilego attentato. Ma una voce, quella del Poeta divino, si levò dal suo esilio a bollare l'infamia dei nemici del papa.

> Veggio in Alagna entrar lo fiordaliso,
> E nel Vicario suo Cristo esser catto,
> Veggiolo un'altra volta esser deriso,
> Veggio rinnovellar l'aceto e il fele,
> E tra vivi ladroni essere anciso.[1]

Per un momento il grande Alighieri, deposte le ire contro Bonifazio, s'inchinava riverente alla sua sventura.

Il trattato " De Potestate Ecclesiastica " di Egidio Romano.

Il grande filosofo agostiniano che nel « De Regimine Principum » aveva tracciato, su base aristotelico-tomista, il quadro del moderno stato

---

[1] SCADUTO, *op. cit.*, pag. 86.

[2] Cfr. SEBASTIANO CAMPI, *Memorie della Vita di messer Cino da Pistoia*. Pisa, I, pag. 138.

[3] È in GOLDAST: *Politica Imperialis*. Francofurti, 1614, pag. 754 e sgg.

[4] GOLDAST, *Monarchia*, II, pag. 88 sgg.

[5] SCADUTO, *Op. cit.*, pag. 94.

[1] *Purg.*, XX, 86-90.

dinastico, [1] dopo l'ascensione al trono pontificio di Bonifacio VIII al quale era legato dai vincoli della riconoscenza e dell'amicizia, [2] divenne l'assertore piú tenace dell' idea teocratica. Due volte, in circostanze storiche, egli usò la valentia della sua dialettica in difesa del pontefice. Subito dopo l'abdicazione di Celestino V, mentre ardeva la polemica degli Spirituali contro la legittimità dell'elezione di papa Gaetani, egli prese la penna in difesa del suo signore ed amico, e nel « De Renuntiatione Papae » [3] dimostrò che il vescovo di Roma può validamente rinunciare al suo ufficio, sebbene ne sia direttamente investito da Dio, e, nel fatto specifico, ricordò che Bonifacio VIII, ancora cardinale, aveva tentato di far desistere il predecessore dalle sue risoluzioni, dicendogli che bastava al sacro collegio « *quod nomen suae sanctitatis* invocaretur super eos ». Una seconda volta, in occasione del sinodo romano del 1302, indetto per condannare la politica di Filippo il Bello, egli fu l'avvocato del Gaetani, pubblicando il « De potestate ecclesiastica ».

Quest'opera famosa, conservata in numerosi manoscritti, [4] segnalata agli studiosi dal Tritemio, dal Bellarmino, dall' Ughelli, menzionata onorevolmente dal Tiraboschi, [5] fu riesumata nel 1858 dal Jourdain [6] che ne pubblicò alcuni estratti mettendo fine alla leggenda di un Egidio Romano ligio alle ambizioni dei sovrani francesi. Finalmente pochi anni or sono, Giuseppe Boffito, in collaborazione di G. U. Oxilia, servendosi di un antico codice della Nazionale di Firenze (*Fondo dei conventi soppressi*) dava alle stampe il prezioso trattato che fu subito ritenuto come uno dei documenti piú importanti della letteratura curialista medioevale. [1] Enrico Finke gli assegnò come data di composizione il 1302, basandosi sul fatto che la contesa del 1300 tra la Francia e l' Inghilterra è conosciuta come avvenuta dall'autore, [2] e che il trattato serví a Bonifazio VIII per la redazione della bolla « *Unam Sanctam* ». L' ipotesi che Egidio abbia utilizzato nel suo lavoro lo scritto del pontefice, è inaccettabile, secondo il chiar.mo scrittore, perché il trattato, come apologia della bolla, avrebbe fallito al suo scopo. E poi come avrebbe potuto Giovanni Monaco giovarsi del « De potestate ecclesiastica » nella sua Glossa, uscita subito dopo la pubblicazione del famoso documento papale? Ora a nessuno può sfuggire la stretta dipendenza dal filosofo agostiniano, di questo non oscuro glossatore. [3] Lo Scholz propende per il 1301, [4] ma non giustifica la sua asserzione. Possiamo con tutta sicurezza fissare per la data di composizione i due limiti, 1300 (lotta anglo-francese) e autunno 1302 (redazione della bolla *Unam Sanctam*).

L'opera è preceduta da una breve dedica a Bonifazio VIII. Con termini di speciale riverenza, *frater Egidius,* arcivescovo di Bourges e primate di Aquitania, umilia se stesso e il trattato ai piedi del beatissimo Padre. Premesso quindi un breve prologo per dimostrare che l' ignoranza dei limiti dell'autorità pontificia può essere esiziale alla salute dell'anima, l'autore divide lo scritto in tre parti, nella prima delle quali tratta dei rapporti fra i due poteri,

---

[1] Cfr. UGO MARIANI, *Il « De Regimine Principum » e le teorie politiche di Egidio Romano*, in *Giornale Dantesco*, Vol. XXIX, q. 1.

[2] Cfr. UGO MARIANI, *Scrittori Politici Medioevali; Egidio Romano, Cenni biografici*, in *Giornale Dantesco*, Vol. XXVIII, q. 2.

[3] Stampato nella raccolta di Antonio Blado, in una edizione curata da parecchi agostiniani, Roma, 1554, e nel t. II della ' Bibliotheca Maxima Pontificia ' di Giovanni Tommaso Roccaberti, Roma, 1698, pagine 1-64.

[4] Cod. n. 4229 della Nazionale di Parigi: mss. n[i] 4107 perg. in fo. 194 × 278, di c. 83 a due col. sec. XIV, 5612 cart. in fol. sec. XIV fine, 222 × 312 di c. 124 con postille del sec. XVI, della Vaticana: n[i] 130, 181, 367 dell'Angelica: cod. Magliabechiano I, VII, 12, pergam. in 4° 184 × 225, di c. 195, del secolo XIII o del principio del XIV, della Nazionale di Firenze. — Cfr. G. BOFFITO, *Saggio di Bibliografia Egidiana*, Firenze, Olschki, 1911, pag. 59.

[5] *Storia della Letteratura Italiana*, Milano, 1823, t. IV, pag. 64.

[6] CH. JOURDAIN: *Un ouvrage inédit de Gilles de Rome,* in *Journal général de l'Instruction Publique* (24 e 27 febbr. 1858).

[1] GIUSEPPE UGO OXILIA, GIUSEPPE BOFFITO, *Un trattato inedito di Egidio Colonna.* Firenze, Successori B. Seeber, 1908.

[2] *De Potestate eccles.* III, 6 pag. 143 (ediz. Boffito): « Quando ergo Summus Pontifex volebat se intromittere de litigio quod erat inter regem Franciae et regem Angliae, occasione cujusdam feudi, non agebat hoc ratione ipsius feudi secundum se, sed propter aliam triplicem causam ecc... ».

[3] *Aus den Tagen Bonifaz VIII.* Münster, Aschendorff, 1902, pag. 160.

[4] RICHARD SCHOLZ: *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII* in *Kirchenrechtliche Abhandlungen her. von Ulrich Stutz.* Stuttgart, Enke 1903, pag. 568.

spirituale e temporale, nella seconda della proprietà ecclesiastica, e nella terza confuta le eventuali obiezioni alla dottrina precedentemente esposta e definisce la natura della potestà ecclesiastica. Il Papa è quella spirituale persona di cui S. Paolo afferma che «*judicat omnia et ipse a nemine judicatur*».[1] Egli possiede la «*perfectio status*» che consiste *in jurisdictione et in plenitudine potentiae*, mentre ai semplici laici può competere soltanto la perfezione personale, che è il premio della purezza di coscienza. A lui è soggetto l'uomo *ratione animae*. E poiché nei singoli uomini la materia è dominata dallo spirito e l'anima è la forma del corpo, il suo governo si estende all'intiero individuo umano e conseguentemente a tutte le potenze del mondo che non sono ordinate al bene ultraterreno, ma soltanto a quello sociale materialmente inteso.[2] La superiorità della potestà pontificia è chiaramente dimostrata dal diritto che spetta al Papa di riscuotere le decime e di consacrare l'imperatore, dal fatto che in certi casi l'autorità sacerdotale istituí quella secolare, dall'ordine dell'universo nel quale le sostanze razionali governano le irrazionali, le spirituali reggono le temporali.

Dai sacrifizî offerti dal primo uomo alla divinità ripete il sacerdozio la sua origine, mentre il regno ebbe posteriormente l'inizio, ai tempi di Neroth. Essendo quindi la suprema autorità religiosa anteriore, appartiene ad essa l'istituzione delle potestà secolari e la correzione e il giudizio sul principe tirannico o sprezzante dei diritti e dei privilegi della Chiesa.[3] Dal concetto di un duplice alimento, celeste e terreno, indispensabile alla vita dell'uomo, composto di anima e di corpo, si passa facilmente all'altro della necessità del potere laico e di quello ecclesiastico per l'ordinato governo della società, formata a sua volta di uomini.[4] Ambedue le autorità, la mondana e l'ultramondana, affidate a Mosè e ai sommi sacerdoti nell'antico Testamento, sono oggi concentrate nel Romano Pontefice, che riserva a sé la spirituale piú nobile e consona al proprio ufficio ad *usum*, e concede la temporale ai sovrani ad *nutum*, affinché la usino ai cenni e col permesso del sacerdote.[5]

[1] *Ad Cor.*, V, 15.
[2] *De Potestate eccl.* I, cc. 1-2.
[3] *Ibid.* cc. 3-4-5.
[4] *Ibid.* c. 6.
[5] *Ibid.* cc. 7-8.

Nella seconda parte Egidio rivendica contro gli Spirituali la liceità della proprietà ecclesiastica, nonostante l'apparente contraddizione di alcuni passi della Sacra Scrittura.[1] Anche ai religiosi che emisero il voto di povertà è concesso il diritto di possedere beni temporali, purché siano investiti della dignità episcopale. Alle parole di S. Paolo: *Tanquam nihil habentes et omnia possidentes*,[2] egli nota che la glossa aggiunge: «*non solum spiritualia, sed et temporalia, quia timentibus Deum nihil deest*». E la gloria degli apostoli fu di posseder tutto *quantum ad dominium*, e nulla *quantum ad sollicitudinem*. Il perfetto distacco dalle cose della terra è certamente un *opus supererogationis* assai meritorio, ma il possesso dei beni materiali appartenenti alla Chiesa, non è, per le persone consacrate a Dio senza il legame di un voto speciale di povertà, un ostacolo alla perfezione.[3]

Nel vecchio e nel nuovo Testamento vi sono passi che sembrano proibire ai fedeli, e specialmente agli ecclesiastici, qualsiasi proprietà, ma non ne mancano altri suscettibili di piú benevola interpretazione. Se nel capo XVIII, 2° dei Numeri il Signore dice ad Aronne: «*Nihil posidebitis, nec habebitis partem inter eos. Ego pars et haereditas in medio filiorum Israel*», è pur vero che nel capo XXV dello stesso libro, gli ebrei ricevono l'ordine dallo stesso Signore di assegnare ai leviti città da abitare e terreni da coltivare.

E in Luca[4] è scritto: «Nolite portare sacculum neque peram», ma anche: «Sed nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram». Volle dunque il Salvatore che i discepoli non fossero del tutto sforniti di cibo e di denaro.

Tre fasi nella storia della Chiesa ha attraversato l'*jus* di possesso. In un primo tempo la comunità cristiana, direttamente assistita dalla Provvidenza, era priva di beni e ogni proprietà veniva goduta in comune. Poi il clero ottenne il diritto di acquistare e disporre dei beni materiali, ma cessò la speciale assistenza divina. Infine nella terza età, quella attuale, gli ecclesiastici godono dell'*jus possidendi* e della provvidenza di Dio.[5] Si può anzi legittimamente dire che tutto ciò che è temporale

[1] Luca X, 4: Numeri XVIII, 20-21.
[2] *Ad Cor.*, epist. 2a, VI, 10.
[3] II, c. 1.
[4] X, 4.
[5] *De Potest. eccl.* II, cc. 2, 3.

cade sotto il dominio della Chiesa. Questa tesi arditissima è provata con i quattro argomenti fondamentali della pubblicistica medioevale: 1° Le sostanze temporali furono create al servizio delle spirituali; 2° Come i corpi dominano le altre cose materiali e le anime signoreggiano i corpi, cosí il Papa regna sui corpi, sulle anime e sulle cose; 3° Nella natura *imperfectiora ordinata sunt ad perfectiora*, gli esseri inanimati a quelli animati, gli animali inferiori a quelli superiori, la potestà regia a quella sacerdotale; 4° Il tributo delle decime cui sono obbligati i fedeli, è il tacito riconoscimento del sovrano dominio di cui Dio ha investito la Chiesa su tutto ciò che è terreno. [1] L'affermazione che le due potestà, la laica e la religiosa, derivano immediatamente da Dio, non regge, osserva Egidio, ad una critica obiettiva.

E prova la sua asserzione risalendo nella storia sino all' infanzia dell'umanità. Nel periodo della legge naturale i popoli furono governati da principi, come Neroth, primo sovrano di Babilonia, malvagi ed usurpatori. Quando Dio volle largire agli uomini una legge positiva, elesse Mosè a giudice del popolo eletto, e soltanto in seguito permise l' istituzione del regno, ma con l'espressa condizione che i *Re* di Israello fossero consacrati dai sommi sacerdoti. Onde Ugo di S. Vittore dice che il potere spirituale deve costituire il temporale. [2] E quand'anche fosse vero che le due potenze ripetessero da Dio la loro origine immediata, non ne seguirebbe l'autonomia del principato dal sacerdozio, come non seguirebbe nel composto umano l' indipendenza del corpo dall'anima, anche se il primo uscisse direttamente dalle mani del Creatore. Perché spirito e materia formano nell'uomo un tutto inscindibile, in cui il comando spetta all'elemento incomparabilmente piú nobile, e potere regio e potere sacerdotale, nel vasto organismo della società, non possono disunirsi, come non si dividono i corpi dalle anime, ma devono risiedere in una sola persona, e precisamente in quella persona, il Romano Pontefice, che avendo il governo delle anime deve regnare di conseguenza anche sui corpi. [3]

La potestà ecclesiastica e secolare è parte integrante, secondo Egidio, insieme alle altre tre potenze, le *virtutes naturales*, le *artes*, le *scientiae*, dell'ordine naturale del mondo. [1] Ma le virtú naturali sono soggette alle celesti che ad esse presiedono, le arti elaboranti la materia sono dipendenti da quelle che la materia ordinano a un dato fine, le scienze inferiori sono subordinate alle superiori, la metafisica alla teologia, cosí il potere mondano è gerarchicamente sottomesso all'ultramondano come ***virtus particularis sub universali***, come ***ars preparans materiam sub ea cui preparat***, come ***scientia attingens optimum sub ea quae magis attingit***. [2] Dal campo politico l'autore si spinge piú oltre e passa al concetto di proprietà. Non soltanto nessuna potestà è illegittima se non è riconosciuta dalla Chiesa, ma l'uomo non può possedere con giustizia né podere, né vigna, né casa, né qualsiasi altra cosa materiale, ov'egli non l'abbia ***sub ecclesia et per ecclesiam***. [3] Poiché essendosi l'uomo allontanato col peccato dal fine della creazione, divenuto indegno di ogni possesso temporale, non può ricevere dal padre che lo genera ***carnaliter*** il diritto ai beni della terra, ma lo avrà dalla Chiesa che lo reintegra, per mezzo dei sacramenti, nell'ordine della grazia. E cosí nello Stato cristiano, cioè nell'unica società politica dove la vera giustizia, secondo l'espressione di S. Agostino, [4] può essere osservata, la Chiesa è la padrona, almeno indirettamente, delle cose materiali, e ne distribuisce il dominio agli uomini concepiti nel peccato, quali ***filii irae***, dopo averli rigenerati alla vita soprannaturale [5] mediante il battesimo e il sacramento della penitenza. Il primo ci toglie la macchia originaria che contraemmo da Adamo, il secondo cancella il ***peccatum actuale*** che, non meno dell'originale, ci rende volta per volta indegni di possedere. [6]

[1] *Ibid.* c. 4.
[2] *De Sacramentis*, lib. II, ps, 2ᵃ, c. IV.
[3] *De Potest. eccl.* II, 5.

[1] *Ibid.* c. 6, pag. 51: Distincta ergo sunt quatuor genera potestatum, ut unum genus potestatis sint virtutes naturales, aliud sunt artes, tercium sint principatus et gubernationes hominum.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.* c. 7, pag. 59-60: His ergo declaratis, volumus descendere ad propositum et ostendere quod nullum sit dominium cum iusticia nec rerum temporalium nec personarum laicarum nec quorumcumque quod non sit sub Ecclesia et per Ecclesiam, ut agrum vel vineam vel quodcumque aliud quod habet hic homo vel ille non potest habere cum iusticia nisi habeat illud sub Ecclesia et per Ecclesiam.
[4] *De Civit. Dei*, II, c. 22.
[5] *De Potestate eccl.* c. 7.
[6] *Ibid.* c. 8.

Anche la dibattuta questione dell'origine delle potestà terrene, è affrontata da Egidio. Egli ammette che gli scrittori della Bibbia e i Padri della Chiesa sembrino discordi.

L'Apostolo dice: *Non est potestas nisi a Deo.* Ma a questa sentenza paolina, il nostro autore oppone le parole di Osea VIII, 4, ed accenna alle divergenze tra Gregorio ed Agostino, il primo dei quali sembra derivare alcune potestà da Dio. Per conciliare le diverse opinioni apparentemente contrarie, il nostro filosofo distingue la «*potestas*» in sé che è sempre buona, dall'*usus potestatis* che può essere cattivo rendendo l'autorità non *iussa*, cioè non ordinata, ma soltanto *permissa*, cioè tollerata da Dio. Spesso il Signore permette che regnino sovrani malvagi per punire i peccati del suo popolo e ricavare dal castigo frutti di penitenza. Ma questi principi che abusano della loro potenza *non regnant ex Deo*, bensí usurpano, come dice S. Gregorio, *cupiditate dominandi*, il governo delle nazioni. I soli monarchi che si professano figli devoti della Chiesa, che si dichiarano debitori ad essa del potere di cui sono investiti, possono chiamarsi veri signori dei loro popoli. [1] Però anche cosí riconosciuti e consacrati dal Sommo Pontefice, questi grandi della terra hanno soltanto il dominio particolare dei beni temporali, appartenendo alla potestà religiosa quello universale, che, fondandosi su una distinzione di Ugo di S. Vittore, Egidio divide in *utile* o *fructiferum*, e *potestativum* o *iurisdictionale*: a quest'ultimo spetta «*justitiam exercere*». [2] Agli infedeli poi nessun diritto compete di possesso e di dominio, perché non adorando il vero Dio, non avendo ricevuto la grazia vivificante dei sacramenti *nullam potestatem possunt habere vere et cum justitia.* [3]

Quest' alta sovranità sulle cose materiali proviene alla Chiesa, secondo il nostro autore, dal fatto che Dio la volle costituita come società visibile che fa capo al successore di Pietro ed ha per organi della vita soprannaturale la gerarchia e i sacramenti che essa amministra. Il suo divin Fondatore le concesse la *potestas ligandi atque solvendi* che si estende su tutti i fedeli, e il diritto di potere annullare nei propri membri, per mezzo della scomunica, ogni capacità giuridica al matrimonio, all'eredità, al possesso dei beni terreni. [1] Ad essa spettano ambedue le spade, la spirituale e la temporale, delle quali la prima la impugna il suo capo visibile, il vescovo di Roma, l'altra è affidata a persone che a suo comando e per i suoi fini la usino. [2]

Nella terza parte del trattato, Egidio intende ribattere le possibili obiezioni che a queste dottrine potrebbero esser mosse.

Dopo essersi scusato col lettore di avere adoperato termini che forse altri dotti non potrebbero accettare, preoccupandosi di riuscire piuttosto chiaro che elegante [3] egli passa all'esposizione delle difficoltà. Gli stessi giuristi che derivano da Dio l'origine immediata del potere laico, negano conseguentemente la liceità dell'appello del tribunale secolare a quello ecclesiastico. Ma è innegabile, dice il nostro scrittore, che se il fine dell'uomo è la salute eterna, il Sommo Pontefice la cui missione è di facilitare ai fedeli questo compito, possa e debba intervenire ogni qual volta il raggiungimento di questo scopo è minacciato, avocando a sé quelle cause civili che egli giudica di essere in diritto, dato il suo ufficio, di risolvere.

A questo principio sembra contraddire Alessandro III negli Extrav. [4] asserendo che tale appello non è *de rigore juris.*

Ora, osserva Egidio, bisogna tener presente la distinzione dell'*jus* in *rigidum*, in *equum* e in

---

[1] *Ibid.* c. 9, pagg. 68-69: « Sed si Deo subiectus non es, indignus es illa potentia, et quia, ut dicebamus, generatus a patre carnaliter, nasceris filius irae, et non es Deo subiectus, peccans eciam mortaliter, te avertis a Deo et non es subiectus sibi, indignus es potestate illa. Et quia nil dignius est quam privari indignum, debent parentes pro filiis ad devotionem surgere et ad Ecclesiam recurrere ut spiritualiter regenerentur, per quam regenerati, fient digni haereditate paterna et omni potestate et dominio ».

[2] *Ibid.* c. 10.

[3] *Ibid.* c. 11,

[1] *Ibid*, c. 12.

[2] *Ibid.* cc. 13-14-15.

[3] *Ibid.* III, 1, pag. 114: Ait enim Apostolus, secunda ad Corinthios. XI: « Et si imperitus sermone, non tamen scientia ».... Quae verba non ad nostram commendationem, ut nos peritos in scientia asseramus, sed ad nostram excusationem, ut si in hoc opere non per eadem verba locuti fuimus per quae profundiores in hac materia loquerentur, excusatos esse volumus, quia, secundum Augustinum, cum de re constat, nulla debet esse quaestio de sermone, et Hilarius vult quod non sermoni res sed rei sermo debet esse subiectus.

[4] c. 7, X, 12, 28.

mite. Quando affermiamo che i beni temporali, in quanto tali, cadono direttamente sotto la giurisdizione laica, intendiamo dire che ciò avviene de *rigore juris*, mentre è secondo un diritto piú mite, sebbene anch'esso inalienabile, che essi siano oggetto della sanzione pontificia quando tornano a pregiudizio dell'anima e ostacolano il fine etico ultraterreno. Ma come Dio, fonte e causa di ogni cosa, lascia che l'ordine della natura segua il suo corso, cosí il Romano Pontefice non interviene d'ordinario nel foro secolare per non intralciare l'opera dei giudici e per non distogliere la sua mente dal governo delle anime che è il primo e piú alto compito del suo ufficio.[1] A questo prudente criterio di regolarizzare l'intromissione della S. Sede negli affari civili, alludeva forse Innocenzo III quando scriveva: « *cunctis causis inspectis, temporalem jurisdictionem causaliter exercemus* ».[2] Del resto, aggiunge Egidio ripetendo un'osservazione che aveva fatto a proposito di Alessandro III, la parola di un Papa non obbliga, nel campo giuridico, il suo successore.[3] Ma vi sono casi che richiedono l'intervento dell'autorità ecclesiastica nei tribunali secolari per avocare a sé quelle liti giudiziarie nelle quali temporale e spirituale vicendevolmente si annettono. Tali sono le cause intorno alle decime, ai matrimonî, alla legittimazione, alla dote, al testamento, ai crimini denunziati, ai patti confermati con giuramento, alla guerra, alle contese tra sovrani, alle donazioni fatte alla chiesa o alle opere pie. Inoltre il Sommo Pontefice è tenuto ad intromettersi nella legislazione civile quando il potere laico è assente o negligente, e quando la legge non sufficientemente chiarita ha bisogno d'interpretazione.[4]

Nel Papa risiede la pienezza della potestà. Egli potrebbe regnare sulle anime e sui corpi senza servirsi di intermediarî, perché, spiega scolasticamente il nostro autore, *plenitudo potestatis est in aliquo agente, quando illud agens potest sine causa secunda quicquid potest cum causa secunda.* Ma come Dio regge l'universo per mezzo di leggi e di agenti, cosí il Capo dei fedeli si vale negli atti del suo governo di ministri oculati e attivi che agiscono in virtú del potere di cui sono da lui investiti.[1] La potenza del Vescovo Romano è maggiore di quella delle sfere celesti che non possono operare senza il concorso delle cause seconde, ma parecchie analogie si potrebbero riscontrare fra l'essenza della potestà del Pontefice e la natura dei cieli che circondano la terra e vi esercitano il loro influsso.[2]

Nonostante la *plenitudo potestatis*, l'autorità spirituale riceve in dono beni materiali dai fedeli. Si ha in tal caso la cessione alla Chiesa del proprio particolare *jus* che ad ogni uomo compete nelle cose temporali. In questo senso si deve spiegare l'espressione di Ugo di S. Vittore che talora è concesso al clero dalla pia devozione dei cristiani il possesso *in temporalibus.*[3] Al Papa, nella chiusa del trattato, sono rivolte le parole della Sapienza:[4] *Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti.* Tutto può disporre il Sommo Pontefice ed ordinare nella società dei credenti. Anche la facoltà di assolvere dai peccati è posta illimitatamente nelle sue mani. « Abbi timore del vescovo di Roma, esclama Egidio, ed ossèrvane i comandi, essendo questo il fine per cui fosti creato ». E riepiloga in un periodo tutta la sua dottrina: *Summus Pontifex est timendus et sua mandata sunt observanda, quia potestas eius est spiritualis, coelestis et divina, et est sine pondere, numero et mensura.*[5]

Critica del De Potestate Ecclesiastica.

Noi esaminammo il *De Regimine Principum* di Egidio che ci rivelò uno scrittore di larghe vedute, consapevole dei problemi politici del suo tempo. Nel 1280, anno in cui il trattato fu

[1] *De Potest. eccl.* III, cc. 1, 2, 3, 4.
[2] *Extrav. cap. Per Venerabilem,* 13, X, 4, 17.
[3] *De Potest. Eccles.* III, c. 4.
[4] *Ibid.*, cc. 5, 6, 7, 8. L'Ostiense raccolse tutte le cause che si traevano al foro ecclesiastico nei seguenti versi:

Haereticus, simon, foenus, periurius, adulter,
Pax, privilegium, violentus, sacrilegusque
Si vacat imperium, si negliget, ambigit, aut sit
Suspectus, judex, si subdita terra, vel usus
Rusticus, et servus, peregrinus, feuda, viator
Si quis poenitens, miser, omnis causaque mixta.
Si denunciat Ecclesiae quis, judicat ipsa.

(Cfr. Cantù, *Storia degli Italiani,* T. II. Palermo, 1858, pag. 370).

[1] *De Potest. eccl.* III, c. 9
[2] *Ibid.*, c. 10.
[3] *Ibid.*, c. 11.
[4] XI, 22.
[5] *De Potest. eccl.* III, c. 12.

probabilmente redatto, il filosofo agostiniano definiva l'uomo un animale sociale e politico, e la *civitas* un' istituzione necessaria che sorge naturalmente quando alcune famiglie si associano dapprima in villaggi, e poi in aggregazioni maggiori. Il fine dell'organizzazione statale è la felicità dei cittadini: procurar loro non il semplice vivere, ma l'agiatamente e virtuosamente vivere. [1]

L' influsso dell'antico concetto platonico-aristotelico di una finalità della *civitas* rivolta non soltanto ai beni del corpo, ma anche e sopratutto a quelli ben piú rilevanti dell'anima, è manifesto in tutta la fortunata opera che Egidio Romano dedicò a Filippo il Bello, non ancora asceso al trono di Francia. In seguito il grande filosofo non si occupò piú per quasi un ventennio di questioni politiche. Le polemiche vivissime, dopo l'elezione di Bonifazio VIII, tra i Colonna e gli Spirituali che negavano la validità dell'abdicazione di Celestino V e conseguentemente dell'assunzione al trono pontificio del suo successore, e i partigiani di papa Gaetani che riconoscevano al Vescovo di Roma il diritto di rinunziare al proprio altissimo ufficio, dettero occasione al nostro scrittore di scrivere il « *De Renuntiatione Papae* » per porre termine all' incresciosa controversia. Strane voci di subdole arti tentate dal novello pontefice per indurre l' ingenuo suo antecessore al *gran rifiuto* correvano per l'Europa. In realtà la storia ha fatto giustizia di queste malevoli insinuazioni, e ha ridotto l'opera del cardinale Gaetani al solo fatto di aver assicurato l'antico romito asceso, in seguito ad avvenimenti straordinari, alla cattedra di Pietro, della legittimità del passo che stava per compiere.

Il 10 marzo 1297, i cardinali Jacopo e Pietro Colonna, adunatisi coi loro seguaci a Lunghezza, dichiaravano non valida l'abdicazione di Celestino V e l'elezione di Bonifacio e si appellavano al futuro concilio. Poco dopo nei cenacoli dei letterati italiani e nei circoli degli Spiritualisti o Fraticelli, cosí influenti nella società di quel tempo, risuonava terribile l' invettiva di Jacopone da Todi:

O papa Bonifazio, molt' hai iocato al mondo,
penso che giocondo non te porrai partire.

[1] Cfr. *Il « De Regimine Principum » e le teorie politiche di Egidio Romano*, in *Giornale Dantesco*, vol. XXIX, q. 1.

Ma contro questi acri polemisti che appoggiandosi sul principio dell'origine divina dell'autorità di cui è investito il Successore di Pietro, sostenevano l' impossibilità, dopo averla ottenuta, di rinunziarvi senza un espresso consenso da parte di Dio, Egidio sorse in difesa del suo amico e protettore esponendo alcune teorie sulla natura dei poteri, veramente interessanti per chi voglia seguire lo sviluppo del suo pensiero politico. Il nostro scrittore parte da una distinzione concettualista fra *potestas* e *jurisdictio*. Ogni autorità spirituale e temporale in quanto è *ordo* ha un'origine ultraterrena, in quanto è *jurisdictio* deriva dalle determinazioni umane, essendo indispensabile la cooperazione degli uomini per scegliere la persona che della potestà dovrà essere investita. E cosí tutte le *potestates* formalmente in Dio, in concreto si fondano nel consenso degli elettori e nell'assenso dell'eletto. [1]

Dei due elementi che le compongono, l'ordine e la giurisdizione, il primo è la base trascendentale e divina del potere e non può essere alienato, l'altro forma la base materiale ed è trasmissibile. [2] Anche il papato è posto sulla linea delle altre autorità: il Romano Pontefice riceve dall'umana determinazione la *jurisdictio*

[1] *De Renuntiatione Papae,* c. XXIV, pag. 58 (ediz. Roccaberti nella Bibliotheca Maxima Pontificia, t. II): Si videre volumus quid est formale in ipso Papatu, considerare debemus in quibus consistit ipse papatus; nam cum omnis auctoritas et ecclesiastica potestas, vel dicit ea quae sunt ordinis, vel ea quae sunt jurisdictionis, oportet quod ratio papalis potestatis in aliquo illorum existat. Materiale autem in ipso papatu sunt personae, in quibus habet esse papatus, vel quae assumuntur ad papatum, nam potestates, virtutes, et similiter omnes perfectiones non habent materiam ex qua fiunt, sed in qua recipiuntur: cum ergo papatus sit quaedam potestas, et quaedam auctoritas et quaedam perfectio, non habet materiam ex qua, sed in qua: ipsae ergo personae, quae assumuntur ad papatum, et in quibus recipitur papatus, dicuntur esse quid materiale respectu papatus. Causa autem efficiens ipsius papatus est consensus eligentium, et consensus electi: et si dicatur quod est causa efficiens etiam confirmatio ipsius Dei dicemus quod Deus sic administrat res, ut eas proprios cursus agere sinat: ex quo ergo hoc requirit cursus rerum, quod si eligentes eligunt, et intellectus assentit quod ille sit Papa, debemus supponere quod hoc fiat ex divina voluntate.

[2] *Ibid.* c. XVI, pag. 41: Quare quae sunt jurisdictionis possunt tolli, non autem quae sunt ordinis.

che è l'esercizio, il contenuto dell'*ordo*, e può quindi validamente rinunziare ad essa e al suo altissimo ufficio quando lo crede opportuno. [1] Queste teorie ebbero in seguito fortuna. Il nostro filosofo aveva detto: Tutto ciò che deriva da Dio, ma si attua con la cooperazione umana, può essere dagli stessi uomini abrogato. [2] E su questo principio fondava la validità dell'abdicazione di Celestino V. Ben presto si passò ad affermare che le persone arrivate ad una carica *per consensum hominum*, potessero, per mezzo dello stesso consenso, esser rimosse dal loro ufficio. E non fu eccettuato, andando assai piú lontano di quanto avrebbe voluto Egidio, nemmeno il papa. La distinzione tra *ordo* e *jurisdictio* fu il punto d'appoggio a numerosi dottori dei secoli seguenti per proclamare la superiorità del concilio sul Papa. Nel « De Potestate Ecclesiastica » è invece esposta una dottrina rigidamente teocratica. Nella letteratura medioevale prosastica e poetica dominava incontrastata l'idea feudale. L'amore stesso era rappresentato come un signore che va in cerca di vassalli da dominare e da comandare. Seguendo questo concetto, Egidio dispone i poteri in un armonico disegno, secondo il quale i superiori governano gl'inferiori, e nell'ordine terreno scorge un riflesso di quello celeste. Dio, il supremo moderatore dell'intiera *machina mundi* dirige la sua Chiesa per mezzo del Papa, cui commise, come a suo vicario, il governo di tutte le nazioni dopo averlo investito della duplice spada, l'una ad *usum*, l'altra ad *nutum*, Sembra anzi che lo scrittore agostiniano rimpianga quel tempo del vecchio Testamento quando una sola persona poteva maneggiare le due spade, anche quella temporale, senza bisogno d'intermediarî. [3] Ma era troppo profondo conoscitore della storia ecclesiastica per ignorare quanto le occupazioni incessanti impedissero ai Sommi Pontefici il raccoglimento. Forse nel suo orecchio durava ancora l'eco delle parole di Gregorio Magno piangente che il suo cuore fosse trattenuto dalle sollecitudini del governo di Roma nel suo slancio verso Dio, [1] o quelle che Innocenzo III scriveva all'abate di Citeaux: « *La meditaziono mi è impedita, il pensare quasi impossibile, a pena posso io respirare* ». [2] Perchè Egidio afferma che « *perfectius et excellentius est habere materialem gladium ad nutum quam ad usum,* [3] e che l'antico sacerdozio rinunziò ben presto alle cure mondane per dedicarsi piú diligentemente a quelle dello spirito.

Vi è nel nostro scrittore una strana tendenza ad inasprire, anchè nel campo giuridico, le idee teocratiche dominanti nella società del suo tempo. Valga come esempio la sua teoria delle decime.

Gli antichi canonisti le derivavano dall'istituzione divina appoggiandosi su Malachia [4] e sui Numeri. [5]

S. Tommaso le fonda in parte sul precetto positivo e in parte sul diritto di natura.[6] Esse sono una *recognitio divini beneficii,*[7] un riconoscimento delle grazie che Dio spande sulle creature e un mezzo per fornire ai ministri del culto quel necessario sostentamento che già il popolo offriva ai principi e ai cavalieri sotto il titolo di *stipendia victus*. Ma nella dottrina tomistica le decime non rivestono la qualità di tributo, perché esse erano pagate con i frutti della terra

[1] *Ibid.* c. VI pag. 11: Igitur si a solo Deo est papatus, est tamen in hac persona vel in illa per cooperationem humanam. Et quia ad talem potestatem habendam intervenit opus humanum, ideo opere humano desinere potest, quia cooperatione humana esse habuit.

[2] *Ibid.* c. V. pag. 8: Illud quod sic est a Deo, quod ad illud possunt cooperari creaturae, creaturarum opere tolli potest.

[3] *De Potest. eccl.*, I, c, VII, pag. 24: Videtur ergo ex hoc quod gladius materialis et terrena potestas non reservaretur in ecclesiastica potestate, et exinde posset ulterius argui quod sacerdotes in lege graciae essent imperfectiores sacerdotibus in lege naturae, quia illi erant reges et sacerdotes habentes utrumque gladium et utramque potentiam.

[1] *Gregorii Magni opp. omn.* Ediz. dei frati Maurini, Parigi 1705, Epist. I, 5, pag. 490; I, 25, pag. 514.

[2] Felix Rocquain, *Le papauté au moyen âge.* Paris, Plon, 1886, pag. 178.

[3] *De Potest. eccl.*, I, c. VIII, p. 28.

[4] III, 8-10.

[5] XVIII, 27, 28.

[6] *Summa theol.* 2, 2, q. 87, art. I: Unde praeceptum de solutione decimarum partim quidem erat morale, inditum naturali ratione: partim autem erat judiciale, ex divina institutione robur habens: quod enim eis, qui divino cultui ministrabant ad salutem populi totius, populus necessaria victus ministraret, ratio naturalis dictat: sicut et his, qui communi utilitati invigilant, scilicet: principibus, et militibus et aliis hujusmodi stipendia victus debentur a populo.

[7] *Ibid.* 2, 2, q. 86, art. 4: Offerebantur autem primitiae ex speciali causa, scilicet in recognitionem divini beneficii: quasi aliquis profiteatur se a Deo fructus terrae percipere, et ideo se teneri ad aliquid de hujusmodi Deo exhibendum.

ottenuti *ex munere divino*. Invece nel « *De Potestate ecclesiastica* » questo carattere tributario è ad esse chiaramente attribuito. Egidio le concepisce come un segno della sottomissione dei fedeli al dominio universale della Chiesa, un censo di servitú dei laici ai sacerdoti.[1] Egli, il grande filosofo, sembra che abbia il cómpito di portare all'estreme conseguenze tutte le teorie degli scrittori curialisti medioevali. Non gli bastava asserire la supremazia assoluta della potestà spirituale sulla temporale, doveva arrivare, con un trapasso infelice dal concetto di potere a quello di possesso, alla stupefacente conclusione che nessuna proprietà può l'uomo possedere con giustizia, ov'egli non l'abbia *sub ecclesia et per ecclesiam*.

È innegabile in tutto il trattato l'influsso della scuola agostinista, in cui mancava una netta distinzione fra il dominio della filosofia e quello della teologia, fra le verità razionali e quelle rivelate, in modo che le prime erano assorbite dalle seconde. Da questa confusione dei due ordini di verità proveniva la distruzione delle forze originarie dello Stato. Infatti se il diritto di natura spariva in quello soprannaturale, l'organizzazione politica della società non aveva ragione di esistere senza il riconoscimento della Chiesa. Ogni elemento spirituale mancava al potere terreno, se quello ultramondano negava di conferirglielo. A questo principio si appoggiava Egidio quando sosteneva che la potenza romana non era un impero legittimo,[2] e i regni degli infedeli non hanno un fondamento legale, ma sono, secondo l'espressione di S. Agostino, *magna latrocinia*.[3]

***

I Romani Pontefici difesero con molta energia e varia fortuna in tutto il Medio Evo l'idea teocratica. Ai principî che essi propugnavano, l'autorità laica opponeva, come fecero Enrico IV, Federico II, Filippo il Bello, la teoria dell'uguaglianza dei due poteri. Papa Gelasio formulò in un modo classico la superiorità della potestà spirituale su quella temporale, appoggiandosi alla concezione dell'unità ideale del regno e del sacerdozio in Cristo.[1] Gli altri elementi dottrinali, le *potestates ordinis, magisterii, jurisdictionis* vennero sviluppandosi sotto i suoi successori sino a raggiungere l'unità totale del sistema in Gregorio VII. Ma i canoni politici e filosofici che hanno retto idealmente la civiltà cristiana nell'età di mezzo sono rampollati dalla teologia di S. Agostino sintetizzata in quel meraviglioso libro della *Città di Dio* che fu la carta fondamentale della Chiesa per la sua missione sociale. Nello scritto del grande dottore la *Civitas Dei* s'identifica con la comunità dei fedeli, di cui è Rettore Cristo, il Messia predetto nell'antico Testamento, discendente da Aronne e da David, dai quali ereditò la dignità di Sacerdote e di Re. A S. Agostino fu attribuita la teoria della natura diabolica e peccaminosa dello stato in sé, non soltanto del pagano, ma anche del cristiano. Ma è questo un errore che si rivela anche ad uno sguardo superficiale dato alla produzione letteraria del grande Padre dell'occidente cristiano. La lotta fra le due società, dei buoni e dei cattivi, che si è accentuata nel cozzo fra paganesimo e cristianesimo e che si perpetuerà oltre la fine dei tempi, nell'altro mondo, con l'eternità della vita per gli Eletti e della morte per i dannati, non è guerra della Chiesa contro l'organizzazione politica intrinsecamente corrotta, ma del bene contro il male, della grazia contro il peccato, di Dio contro il diavolo. Le frasi pessimiste di S. Agostino sulla natura e sull'origine del *regnum*, si devono riferire allo stato non cristiano che è veramente in antitesi colle finalità della Città di Dio. Inoltre il dottore d'Ippona mantiene una posizione neutrale di fronte alle due autorità, spirituale e temporale, perché dice che tanto i sovrani quanto i sacerdoti ricevono dall'alto la potestà a loro affidata per il vantaggio dei sudditi. E se fu il primo pensatore ad osservare che il concetto di

[1] *De Potest. eccl.* I, c. 4, pag. 14: Dantur autem hujusmodi decimae in recognitionem propriae servitutis, ut quilibet recognoscat se servum Dei, sicut inferiores sunt cubicularii suo superiori ut recognoscant se et habere quod habent a superioribus suis, sic et nos quae tenemus et habemus a Deo recipimus.... Terrena itaque et temporalis potestas, ut terrena est, idest ut fructus terrae recipit et ut temporalis est, idest ut bona temporalia habet, est tributaria et censuaria ecclesiasticae potestati, quam vice Dei recognoscens, in recognitione propriae servitutis debet eis decimas exhibere.

[2] *Ibid.* c. 7, pag. 60.

[3] *Ibid.* III, c. 2, pag. 125.

[1] Cfr. Ernst Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtschreibung.* Tübingen, Verlag von j. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1918, Teil I, pagg. 150-152.

dominio del Redentore nella *Civitas* da lui fondata, importa anche l'idea di sacerdozio e di regno riuniti nella persona di Cristo, egli non affermò che Dio trasmise il duplice potere, almeno in senso terreno e politico, ai Sommi Pontefici suoi vicari.[1]

Con l'insulto di Anagni (settembre del 1303) crollò per non più rialzarsi la potenza politica dei papi. Un anno avanti, in occasione del concilio romano indetto per giudicare la politica di Filippo il Bello, Bonifacio VIII aveva pubblicato la bolla *Unam Sanctam,* ed Egidio Romano il « *De Potestate ecclesiastica* ». Alcuni scrittori[2] hanno voluto riconoscere nell'estensore della bolla il nostro filosofo. Ma questa opinione che, data la grande somiglianza di forma e di concetti fra lo scritto egidiano e quello del pontefice, potrebbe sembrarci seducente, è decisamente contraddetta da una notizia contenuta nel Cod. 4229 della Nazionale di Parigi, secondo la quale il Papa avrebbe steso di suo pugno il documento famoso.[3] È però probabile che l'opera del nostro filosofo abbia ispirato la bolla solenne che a monito dei principi terreni poco riguardosi dei diritti sovrani della potestà spirituale, Bonifacio VIII emanava nell'imminenza del tragico epilogo della sua lotta contro la corte di Francia. Un breve confronto fra i due scritti, del Papa e del monaco agostiniano, ci convincerà della loro grande affinità d'idee e di forma, che non possiamo spiegarci senza supporre che l'uno abbia servito di base all'altro.

Entrambi, Bonifazio ed Egidio, prendono le mosse dal passo di S. Luca (XXII, 38): « *Ecce gladii duo hic* » per affermare che alla Chiesa competono ambedue le spade, la spirituale e la temporale, l'una direttamente, l'altra indirettamente. Già S. Bernardo parlando della spada materiale, aveva detto, rivolto a papa Eugenio: « *Tunc ergo et ipse* (*gladius*) *tuo* forsitan *nutu, etsi non tua manu evaginandus. Uterque ergo ecclesiae, et spiritualis scilicet gladius et materialis: sed is quidem pro Ecclesia, ille vero ab Ecclesia exercendus: ille sacerdotis, is militis manu: sed sine ad nutum Sacerdotis, et iussum Imperatoris* ».[4]

[1] Ernst Bernheim, *Op. cit.*, pagg. 118-119.

[2] Jourdain, *Excursion historiques et philosophiques à travers le M. Age.* Paris, Firmin, Didot 1888, pag. 192: Kraus, *Dante, sein Leben und sein Werk* etc. Berlin, Grote, 1897, pag. 680.

[3] Finke, *Op. cit.*, pag. 147, n. 2.

[4] Scaduto, *Op. cit.*, pag. 19.

Tanto Bonifazio VIII quanto Egidio ripetono quasi le stesse parole, ma tolgono il *forsitan* che serviva a S. Bernardo per temperare la frase troppo decisamente esaltante la potenza papale, ed asseriscono senz'altro che la spada temporale appartiene sì al potere civile, ma « *ad nutum et patientiam sacerdotis* ».[1]

E poiché tutte le autorità terrene, non due, ma una sola gerarchia devono costituire, dominando l'unità nella natura e nell'ordine delle cose, ne segue che l'autorità temporale è soggetta non solo, ma ordinata allo spirituale.[2] E a prova di questa asserzione ambedue gli scrittori, il pontefice e il monaco, adducono quattro ragioni:

1.° Il diritto di riscuotere le decime che ha la Chiesa;

2.° La consacrazione dell'imperatore da parte del Papa e la benedizione impartita;

3.° Il fatto che nell'antico Testamento Dio si è servito del sacerdozio per istituire il potere civile;

4.° L'ordine dell'universo che importa il dominio dello spirito sulla materia.[3]

Infine entrambi concludono che se l'autorità spirituale può pronunziar giudizio su quella temporale, essa, a sua volta, non può esser trascinata davanti al tribunale umano, ma soltanto Dio può giudicarla.[4]

[1] *Bolla Unam Sanctam, Raynaldi,* Annales Eccl. T. XIV, an. 1302, n. 13: — *De Potest. eccl.* II, c. 15.

[2] *Bolla Unam Sanctam:* Oportet autem esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spirituali subiici potestati. Nam cum dicat Apostolus: *non est potestas nisi a Deo,* quae autem a Deo ordinata sunt, non autem ordinata essent nisi gladius esset sub gladio. et tanquam inferior reduceretur per alium in suprema. Nam, secundum beatum Dionysium, lex divinitatis est infima per media in suprema reduci. Non ergo secundum ordinem universi omnia aeque ac immediate, sed infima per media, inferiora per superiora ad ordinem reducentur.

Gli stessi concetti e quasi le stesse parole si leggono nel *De Potestate Ecclesiastica,* I, 3.

[3] *Bolla Unam Sanctam:* Spiritualem autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet praecellere potestatem oportet tanto clarius nos fateri, quanto spiritualia temporalia antecellunt: quod etiam ex decimarum datione, et benedictione et sanctificatione, ex ipsius potestatis acceptione, ex ipsarum rerum gubernatione claris oculis intuemur.

Cfr. *De Potest. eccl.* I, 4.

[4] *Bolla Unam Sanctam:* Ergo si deviat terrena potestas, indicabitur a potestate spirituali: sed si deviat spiritualis, minor a suo superiori, si vero suprema a solo Deo, non ab homine poterit iudicari.

Cfr. *De Potest. eccl.* I, 4.

Agostino Trionfo.

In occasione del grande tentativo di restaurare le fortune politiche del potere ecclesiastico fatto con esito infelice da Bonifazio VIII e da alcuni dei suoi immediati successori, l' Ordine degli Eremitani di S. Agostino si assunse la missione di dimostrare con trattati scientifici la supremazia dell'autorità spirituale su quella temporale.

Contemporaneamente ad Egidio Romano, Giacomo da Viterbo, *doctor speculativus*, suo discepolo, pubblicò il « *De Regimine Christiano* », somigliante nello stile e nell'esposizione all'opera del suo maestro, e non di rado superiore nella precisione del linguaggio e nella sottigliezza dei concetti. [1]

Seguí in ordine di tempo Agostino Trionfo [2] con la *Summa de Potestate Ecclesiastica*, importante manuale della teoria del papato e con alcuni trattati minori non tutti ancora stampati. Giuseppe Lanteri, suo biografo, seguendo gli storiografi dell'Ordine, gli attribuisce le seguenti operette, ancora inedite quando egli scriveva: [3]

1.° Contra Divinatores et Sompniatores;
2.° Super Facto Templariorum;
3.° De Potestate S. Collegii mortuo papa;
4.° De Potestate Praelatorum;
5.° De Sacerdotio et regno ac de donatione Constantino;
6.° De Ortu Romani Imperii.

I primi quattro furono riportati da Riccardo Scholz fra i testi del suo classico lavoro sulla pubblicistica del tempo di Filippo il Bello e di Ludovico il Bavaro. Gli ultimi due sono invece ancora completamente sconosciuti. Inoltre il Finke inserí nelle Fonti per la storia di Bonifazio VIII un'operetta attribuita ad Agostino Trionfo, di carattere polemico, scritta per ribattere le calunnie che gli avversari di papa Gaetani diffondevano, dopo la sua morte, nel mondo cristiano.

[1] Cfr. Ugo Mariani, *Il De Regimine Christiano di Giacomo da Viterbo*, in *Giornale Dantesco*, volume XXVII, q. 2, e per i *Cenni Biografici*, l'*Archivio della Società Romana di Storia Patria*, vol. 48, (1925).

[2] Per la biografia di questo scrittore cfr. Ugo Mariani, *Scrittori politici medioevali* in *Giornale Dantesco*, vol. XXVIII, q. 2.

[3] Iosephus Lanteri, *Prostrema saecula sex Religionis Augustinianae*. Tolentini, typ. Guidoni, 1850, vol. I, pag. 77.

Con la scorta dello Scholz, sottile indagatore del pensiero politico medioevale, approfittando delle preziose notizie e del commento che egli premette ai testi, esamineremo queste opere minori dello scrittore agostiniano.

Tractatus contra articulos and diffamandum sanctissimum patrem Bonifacium papam sancte memorie et de commendacione ejusdem. [1]

È contenuto nel codice 4046 della Nazionale di Parigi, dalla carta 19ª alla 28ª.

L'operetta fu scritta probabilmente durante i primi anni del pontificato di Clemente V, quando già questo pontefice, dopo aver pellegrinato quattro anni per il mezzodí della Francia, si era fermato ad Avignone nel 1309. Lo Scholz, ottimo giudice, attribuisce decisamente questo breve lavoro al nostro autore. [2] Agostino Trionfo si rivela un abile agente e un portavoce del partito Bonifaciano. Egli intende non soltanto comporre un memoriale in difesa della condotta del Gaetani, ma anche d'indicare ai superstiti seguaci del fiero pontefice, la via che li deve condurre al successo nella lotta intrapresa contro la politica della corte papale troppo ligia ai disegni e alle ambizioni di Filippo il Bello. Il trattatello è dedicato ad un cardinale di curia, cui si rivolge l'autore nella chiusa con parole di lode: « *Vobis specialiter convenit propter Bonifacii memoriam quae in omnibus aliis fuit perdita, solum in vobis fuit servata* ». Il Finke [3] ha creduto di potere identificare questo personaggio importante con il nepote di Bonifazio, il Card. Francesco Gaetani, colto porporato, devoto alla memoria dello zio. Le accuse contro il papa cosí atrocemente insultato in Anagni, messe fuori all'inizio del suo pontificato, aggravate durante la lotta contro i Colonna e gli Spirituali, furono ripetute nella lunga contesa che ebbe con la corte di Francia. Ai 30 giugno 1303, in un'assemblea presieduta dal Re, erano risuonate piú che mai violenti le voci contro Bonifazio VIII. Ventinove capi di accusa accumularono su di un uomo tutti i vizi e i delitti di quell'età avvilita. Le calunnie piú triviali si scagliarono contro il pontefice: alcune come quelle che il papa

[1] Pubblicato dal Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, II, Quellen, LXIX e sgg.

[2] R. Scholz, *Op. cit.*, pag. 175.

[3] *Op. cit.*, pag. XCVIII.

non credesse all' immortalità dell'anima, alla transustanzazione, che avesse un demonio in casa, sommamente ridicole. Si chiese la convocazione di un concilio ecumenico perché motivi di coscienza spingevano il Re, a quanto egli assicurava, a chiedere alla Cristianità un rimedio alle sventure che i vizi di Bonifazio attiravano sulla Chiesa. I prelati che assistevano alla riunione, lungi dal protestare, aderirono incondizionatamente alla convocazione del concilio, perché in tal modo si dava l'occasione al vicario di Cristo di provare pubblicamente la sua innocenza. Degni cortigiani di quel monarca simulatore che affermava che avrebbe volentieri coperto col suo mantello la nudità del Santo Padre.[1] I decreti dell'assemblea furono letti al popolo: Commissari regi si sparsero per le provincie ed ottennero ben settecento adesioni dai capitoli, dai monasteri, dalle città, dalle provincie, molte date spontaneamente, non poche strappate a forza.

L' Università di Parigi aderí con entusiasmo. Il Re scrisse allora ai principi, ai vescovi, ai cardinali perché convocassero il concilio che doveva dare la pace alla Cristianità. La notizia di quanto era avvenuto in Francia pervenne a Bonifazio in Anagni, sua patria, dove erasi recato nei caldi della stagione. Subito, in pieno concistorio, il 15 agosto si purgò per sacramento dalle imputazioni a lui mosse e pubblicò una bolla che testimoniava il suo nobile carattere. Non degli attacchi alla sua persona, ma degli oltraggi alla sua dignità egli si mostra preoccupato. Una sola frase mostra che è consapevole delle calunnie ignominiose che gli furono lanciate. « *Noi conosciamo, egli esclama, i delitti che ci sono imputati, ma sono accuse lanciate da uomini che immergevano la lingua nel fango, mentre tenevano gli occhi rivolti al cielo* ».[2] Neanche la morte del Gaetani fece tacere le malevole voci. E piú volte il Nogaret e lo stesso Filippo chiesero a Clemente V l'aperta condanna della memoria di Bonifazio VIII.

L'operetta del Trionfo è divisa in tre parti. Nella prima (carte 18-22) vengono riferite e confutate le principali accuse. Di alcune frasi imputate al papa che potrebbero aver sentore di eresia, l'autore spiega il vero senso in modo di renderle perfettamente ortodosse, di altre, come in genere degli addebiti piú gravi, mostra l'evidente esagerazione e falsificazione dei nemici del pontefice. Contro gli avversari di Bonifazio uomini *carentes sanctitate, auctoritate et veritate sacrae scripturae* (cioè non maestri in sacra pagina) e quindi immeritevoli di ogni fiducia, Agostino si mostra in tutto il trattato particolarmente severo, specialmente nella seconda parte (carte 22-24) quando rievoca diffusamente il dramma di Anagni. Dopo gli studî del Renan,[1] del Finke, e recentemente dell'on. Pietro Fedele,[2] siamo in grado di ricostruire gli avvenimenti che si succedettero a dí 7 settembre 1303 nella piccola città del Lazio. Il vecchio pontefice visse ore veramente tragiche, e seppe mostrarsi in tutto consapevole della dignità altissima di cui era investito. Disposto a morire, ma non a cedere i suoi diritti, egli ripeteva ai suoi nemici: « Ecco il capo, ecco il collo ». Sciarra Colonna l'avrebbe ucciso se non si fosse opposto il Nogaret al quale premeva troppo trascinare prigione il papa in Francia, perché servisse ai disegni di Filippo il Bello. Le cose però non dovettero andare in modo cosí tranquillo come vorrebbe far credere l'astuto ministro del Re francese nelle varie apologie della sua condotta in Anagni, pubblicate dopo la morte di Bonifazio. Un testimonio oculare, il card. Nicola Boccasini che non aveva voluto abbandonare il pontefice nel pericolo, salito poi sulla cattedra di S. Pietro col nome di Benedetto XI, nella bolla *Flagitiosum scelus*, pubblicata per condannare gli autori del triste avvenimento, asserisce che «*manus in eum iniecerunt impias, protervas erexerunt cervices, ac blasphemiarum voces funestas ignominiose jactarunt*». Ricordando con dolore questi fatti, Agostino Trionfo si lamenta che gli autori del sacrilego attentato siano rimasti impuniti, e che proprio nel paese del nemico abbia il papa trasferito la sua residenza. Da questa condotta di Clemente V grandi mali verranno alla comunità cristiana, perché dalla fortuna dei persecutori del pontefice i malvagi trarranno motivo d' imitarli nelle loro gesta e di opprimere i pastori del gregge di Cristo. Il Trionfo non si oppone alla canonizzazione di Celestino V, sollecitata dagli Spi-

[1] Rocquain, *Op. cit.*, pag. 272.
[2] Rocquain, *Op. cit.*, pag. 280.

[1] E. Renan, *Études sur la politique religieuse du règne de Philippe le Bel.* Paris, 1899.
[2] Pietro Fedele, *Per la storia dell'attentato di Anagni*, in *Bullettino dell' Istituto storico italiano.* Vol. 41, pagg. 195 sgg.

rituali e dalla corte di Francia, ma dice che piú del suo predecessore è Bonifazio VIII, morto come un martire al servizio della Chiesa, degno degli onori dell'altare.

La terza parte, la piú importante perché contiene un'amara e violenta satira contro Clemente V e i cardinali di Francia, è priva di tre capitoli, l'ottavo, il nono e il decimo, i cui titoli sono riportati in un indice posto nella carta 24ª. Iddio, osserva Agostino, affida talvolta ad un vicario indegno il governo della comunità cristiana, per provare e punire il suo popolo. Egli permise che fosse insultato Bonifazio VIII, suo fedele ministro, per dare ai buoni e ai cattivi il monito di umiliarsi a Lui. Anche ora che sulla cattedra di Pietro è asceso un Pastore noncurante dell'onore del proprio ufficio e della giusta vendetta contro i carnefici di papa Gaetani, la Provvidenza agisce secondo alti disegni. Permettendo il male, il Signore ha voluto richiamare all' idea del dovere i cardinali d' Italia che nel conclave decisero col loro voto dell'elezione del candidato francese, sperando di farne un avversario delle ambizioni di Filippo il Bello. Inoltre tutti i fedeli hanno avuto la prova delle virtú del grande pontefice oltraggiato, perché '*non poterat Bonifacii virtus et excellentia cognosci, nisi per vicium et defectum alterius*'.

I costumi dell'alto clero sono noti ad Agostino Trionfo che enumera i difetti dei componenti il Sacro Collegio. Richiamandosi alla fragilità umana, egli esorta i prelati e il papa a stabilire la loro residenza fuori della patria, per evitare le pretese e le ingerenze sul ministero ecclesiastico dei loro parenti, amici e concittadini. Le ragioni addotte per non riportare la curia pontificia a Roma sono analizzate e confutate. Nondimeno ai cardinali malcontenti della sede di Avignone, è rivolta l'esortazione di non chiedere licenza di ritornare ad *titulum cardinalatus,* almeno finché la domanda non sia giustificata da qualche grave ragione, quale potrebbe essere il numero sufficiente dei cardinali che rimarrebbero in corte, la residenza non ordinata e instabile della curia, la necessità di provvedere al governo della propria chiesa o al proprio sostentamento e a quello della famiglia, il pericolo personale che potrebbe sorgere dalla permanenza nella curia pontificia. Nelle circostanze attuali, finché il papa risiederà nella terra di Francia, è doveroso che ciascun cardinale dimori presso di lui, menando una vita austera e silenziosa, « *cum humilitate,* pocius tacendo quam loquendo ».

Lo scritto di Agostino Trionfo ha grandissimo valore come espressione del profondo e generale disgusto prodotto in Italia dal trasferimento della sede pontificia. Evidentemente i cardinali italiani tramavano di abbandonare Clemente V ed Avignone per ritornare in patria. Il nostro scrittore tenta di dissuaderli da questo disegno. Egli consiglia di rimanere in curia per lottare contro la parte francese e preparare il movimento di ritorno a Roma, residenza naturale del Successore di Pietro.

Brevis tractatus super facto Templariorum.

È contenuto nello stesso codice della Nazionale di Parigi (carte 28-30), dopo l'operetta esaminata, e prima di due altri trattatelli di Agostino, il *De duplici potestate praelatorum et laicorum* (cc. 30-32) e il *De potestate Collegii mortuo papa* (cc. 32'-34). [1] Il nome dell'autore non è menzionato nel manoscritto parigino, ma noi abbiamo già veduto che un lavoro con questo titolo è attribuito al monaco agostiniano dai suoi biografi, e inoltre il codice 939 della Vaticana lo riporta indicandolo come opera del Trionfo.

Il 13 ottobre 1307 tutti i cavalieri dell'antico e glorioso Ordine del Tempio che si trovavano sul suolo francese furono arrestati e posti in carcere dai funzionari dello Stato. Approfittando delle voci pubbliche che accusavano di grave immoralità questi religiosi soldati, Filippo il Bello, per impossessarsi delle loro immense ricchezze, chiese a Clemente V l'abolizione dell' Ordine. Lungamente si oppose il papa, tergiversando, alle richieste del potente monarca, ma infine fu costretto a rimettere la questione al 15° concilio ecumenico convocato negli anni 1311-1312 a Vienna nel Delfinato. Il 22 marzo 1312 comparve la bolla *Pax in excelso* che decretava lo scioglimento dell' Ordine come inutile e pericoloso. Molti cavalieri erano già

[1] Segue nel codice uno scritto anonimo intitolato *De origine ac translatione ac statu romani imperii* (carte 34-36), diretto contro i principi tedeschi che negavano la subordinazione dell'autorità temporale a quella spirituale. Secondo lo Scholz, anche di questa breve dissertazione è probabile autore Agostino Trionfo.

periti fra le torture dei tribunali francesi; Giacomo Molay, ultimo gran maestro, fu bruciato vivo il 13 marzo 1313.

Subito dopo l'imprigionamento dei cavalieri, il Re aveva interpellato la facoltà teologica di Parigi per domandare un parere sulla legalità dei provvedimenti presi, Con sua grande meraviglia i professori dell'Università, già cosí ligi alla sua politica durante la lotta contro Bonifazio VIII, non dettero la risposta d'incondizionata approvazione che egli desiderava. [1] Fra i maestri interpellati alcuni appartenevano, come Alessandro da S. Elpidio, all'Ordine degli Eremitani di S. Agostino. [2]

Forse il Trionfo compose in questa occasione il suo trattato per meglio dilucidare la risposta che il collegio accademico aveva dato a Filippo il Bello in quella circostanza. Egli riassume la sua tesi in poche parole: *regibus et principibus saecularibus non licet hereticos capere sine requisitione ecclesiae.* E adduce in prova passi del vecchio e del nuovo Testamento e i soliti argomenti filosofici della superiorità dell'anima sul corpo e quindi del potere spirituale su quello temporale.

Le questione, come si vede, è generica e abbraccia tutti gli eretici e non soltanto i Templari che in qualità di appartenenti ad un ordine monastico non era dubbio che avessero il diritto di essere giudicati dal tribunale ecclesiastico. [3] Nondimeno in un caso egli concede alla potestà laica d'intervenire per reprimere l'eresia, quando vi fosse pericolo che i nemici della fede, forti del loro numero, mettessero in pericolo l'ortodossia della nazione, e mancasse il tempo di consultare tempestivamente l'autorità ecclesiastica. [4]

Ma i sovrani moderni, conchiude argutamente Agostino alludendo all'imprigionamento improvviso e non autorizzato dei Templari, rassomigliano a quel medico che prima ordinò la medicina all'infermo e poi consultò i libri per sapere se la cura era giusta. E tornato presso il paziente si accorse che costui era morto.

Tractatus brevis de duplici potestate prelatorum et laicorum qualiter se habent.

Menzionata negli antichi cataloghi delle opere del Trionfo, questa non lunga dissertazione sulla natura dei due poteri, è riportata anonima nel codice parigino (cc. 30-32'). Sebbene non vi sia indicata la data di composizione, la possiamo con ogni probabilità assegnare a quel periodo di tempo che Agostino, dopo il 1300, trascorse insegnando nell'Università della capitale di Francia. Anche gli altri scritti esaminati appartengono a questi fecondi anni della vita del nostro scrittore. L'esordio del trattato ha un'intonazione alquanto amara.

Non mancano ai nostri giorni, dice l'autore, coloro che avendo dimenticato il detto aristotelico « *amicus Plato, sed magis amica veritas* », osano negare, per non dispiacere agli uomini, alcune verità per sé evidenti. Fra queste è da annoverarsi la dottrina della dipendenza e dell'origine immediata della potestà temporale da quella spirituale. E non soltanto il potere concesso ai principi secolari, ma anche l'autorità di cui sono investiti i dignitari della Chiesa deriva da Dio per mezzo del pontefice. Come Egidio nel *De Renuntiatione Papae*, cosí Agostino si diffonde in questa operetta a definire la duplice '*potestas ordinis et jurisdictionis*' dei Prelati. La prima, che importa la facoltà di offrire il sacrifizio e amministrare i sacramenti, fu concessa da Cristo a tutti gli apostoli e quindi si trasmette in modo eguale ai vescovi e al papa, loro successori, ed è inalienabile. La seconda, che si può anche chiamare la *potestas*

---

[1] Cfr. DENIFLE, II, n. 664, pag. 125.

[2] *Idem, ibid.*

[3] R. SCHOLZ, *Die Publizistik*, ecc., pag. 510: Verum quia predicti Templarii religiosi dicebantur post eorum capcionem et eorum confessionem dubitat predictus rex francorum, an predictos et universaliter hereticos ipse posset proprio iudicio (eos) capere et condempnare sine requisicione ecclesiae. Et quia omnes articuli, de quibus dubitat ips rex super hac materia, ex isto primo pendent, ideo volumus ostendere, quod non solum Templarios, qui erant persone immediate subiecte ecclesie, verum etiam quoscumque alios hereticos nec rex nec aliquis secularis princeps habet auctoritatem capiendi vel judicandi sine ecclesie requisitione.

[4] *Ibid.*, pag. 515: Ad ultimum dicimus ergo, quod si reges et principes viderent sic hereticos pullulare in eorum regno, ut merito possent timere, quod eorum subditi fideles inficerentur et corriperentur per eos, et cum hoc commode non possent ita cito consulere ecclesiam, ut tali periculo subveniret, credimus, quod in tali casu regibus et principibus licitum esset dictos hereticos capere, ita tamen quod semper haberent propositum eos ecclesie reddere et eos sub potestate ecclesie tradere ad requisicionem eius.

subditos regendi, fu data soltanto a Pietro in tutta la pienezza ed universalità e conseguentemente ai Romani Pontefici, e subordinatamente, cioè *mediante Petro et mediante papa* agli altri apostoli e ai pastori che sono eredi spirituali del loro potere. Che poi la suprema autorità ecclesiastica abbia ricevuto da Dio il dominio perfetto delle cose temporali per communicarlo ai laici, con il diritto di controllo e l'obbligo di privarne gl' indegni, è provato dall'autore con dimostrazioni assunte da principî di ordine naturale, morale, divino e metafisicale. Ma tutti gli argomenti che egli adduce possiamo ridurli a quell'unico su cui s' imperniò la letteratura canonistica e politica del suo tempo: la missione ultraterrena della Chiesa e la superiorità dello spirito sulla materia.

De potestate Collegii mortuo papa.

È la piú breve delle opere minori del nostro scrittore. Occupa appena una carta, la trentaduesima, del codice parigino. Tratta della questione importante dei poteri del sacro Collegio durante la vacanza della S. Sede, e sebbene nel manoscritto da cui la trascrisse lo Scholz sia anonima, tuttavia è nominata negli antichi cataloghi dei lavori di Agostino Trionfo. Sui limiti della potestà concessa in tali occasioni ai cardinali, si discuteva da lungo tempo fra i cultori del diritto canonico, e a rendere piú fervide le loro polemiche e a provocare severe condanne da parte dei fedeli pensavano gli stessi porporati coi loro dissensi, gelosie e rivalità. Dopo la morte di Celestino IV avvenuta il 17 o 18 novembre 1241, la S. Sede restò vacante diciannove mesi. Gregorio X fu eletto dopo un interregno di tre anni, Niccolò IV dopo undici mesi, Celestino V dopo due anni e tre mesi. Undici mesi corsero fra la morte di Benedetto XI e l'elezione di Clemente V, due anni furono appena sufficienti al sacro collegio per innalzare Giovanni XXII al trono pontificio. Forse in una di queste due ultime vacanze della S. Sede pubblicò Agostino Trionfo il suo trattato. Partendo dal principio dell' immortalità della Chiesa e del papato, Egidio aveva sostenuto nel *De Renuntiatione papae* [1] la trasmissione dell'autorità di giurisdizione ai cardinali, in caso di decesso o di abdicazione del Sommo Pontefice. Anche per il Trionfo, come del resto per tutti i teologi cattolici, la Chiesa, essendo il *corpus mysticum Christi*, è un organismo soprannaturale che non può essere soggetto alla morte perché sempre vivrà il suo Sposo divino, e non perderà mai quella massa di diritti e di poteri che le sono connaturali avendoli ricevuti dalla divinità, anche se dovesse rimaner priva, per un tempo piú o meno lungo, del suo capo terreno, il vescovo di Roma, vicario di Cristo. In tal caso depositario della *potestas jurisdictionis*, durante il periodo di vacanza, è il Sacro Collegio cui spetta, oltre l'elezione del novello pontefice, provvedere ad un regolare governo della Chiesa, salvaguardare la comunità dei fedeli dalla propaganda degli errori contro la fede, amministrare e tutelare i beni materiali del clero. Ma non si trasmette ai cardinali la pienezza dell'autorità. Numerose restrizioni limitano, specialmente nel campo legislativo, la loro potestà di giurisdizione. Cosí essi non possono abrogare gli statuti dal papa stabiliti, né crearne dei nuovi a proprio favore, né in genere compiere quegli atti di governo od arrogarsi quei diritti che personalmente furono riservati al Successore di Pietro. Queste limitazioni si basano sulle costituzioni emanate da Gregorio X nel concilio di Lione del 1273 [1] e ribadite in quello di Vienna da Clemente V. [2] Lo scopo dei Sommi Pontefici nel pubblicare queste ordinanze era d' impedire gl' interregni prolungati nel governo della Chiesa cosí dannosi alla disciplina del clero e dei fedeli. Ma i cardinali non accolsero docilmente queste disposizioni. E dopo la morte di Benedetto XI e Clemente V due lunghe vacanze ebbe a soffrire la S. Sede, l'una di undici mesi e l'altra di oltre due anni.

Tractatus contra divinatores et sompniatores.

Menzionata dai biografi di Agostino, conservata nel codice Vat. lat. 939, nelle carte 31*v*.-46*v*, questa breve dissertazione, importante documento della potenza sociale raggiunta dagli Spirituali nel secolo XIV, fu recentemente pubblicata e commentata dallo Scholz. [3] Quando il

[1] Cfr. pagg. 26-27 e pag. 59.

[1] Cap. un. Tit. III, Lib. V in VI.

[2] Cap. 3. Tit. VI, Lib. I in VI.

[3] *Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwig des Bayern (1327-1354).* Rom. Verlag von Loescher, pagg. 191 sgg. (commento) e pagg. 481 sgg. (testo).

Trionfo componeva i suoi trattati ecclesiastico-politici, il mondo cristiano che oltre un secolo prima era stato sospinto dalle predizioni dell'abate Gioacchino di Flora nei terrori dell'Apocalisse, subiva ancora il fascino della predicazione di Francesco di Assisi che era scesa su di esso come un largo raggio di sole e come la squisita grazia di un mattino di aprile. Il movimento di rinascita spirituale iniziatosi improvvisamente nelle campagne dell'alta Umbria, si era in breve tempo propagato in tutta l' Italia, mantenuto vivo per lunghi decenni dai figli del grande apostolo che si erano assunto il compito di attivare il lievito dell'amore nelle coscienze e di destare nelle anime le forti passioni religiose. Ma S. Francesco tutto pervaso dall'eroico desiderio di una vita perfetta, non aveva preveduto il duro conflitto che, subito dopo la sua morte, sarebbe sorto nell'Ordine da lui fondato, tra i due partiti dei moderati e dei rigidi interpreti della sua regola. Pensò forse a delle apostasie, a una riconciliazione di molti seguaci colla vita del secolo, ma che un grande numero, forse la parte più pura dei suoi discepoli sarebbe arrivata allo scisma e alla ribellione alle supreme autorità della Chiesa, questo il mistico e forte figlio di Assisi non poteva immaginarlo. Sino al 1312 la questione della disciplina del grande istituto monastico, sembrava in apparenza che fosse l'oggetto della lotta fra le diverse tendenze dell'Ordine. La condotta della S. Sede verso i pii ed esaltati monaci chiamati dal popolino Fraticelli, era stata dapprima prudentemente benevola. Essa aveva saputo valutare il fermento d'idee, la ricca fioritura di misticismo che gli Spirituali suscitavano nella comunità dei fedeli. Anche quando l' Università di Parigi custode, secondo la frase del *Romanzo della Rosa,* della *chiave della cristianità*, insorse unanime nel 1254 contro l'*Introductorius ad Evangelium aeternum* di frate Gerardo da S. Donnino, discepolo di Giovanni da Parma, capo della corrente spiritualistica francescana, il tribunale teologico, pur condannando il libro radicalmente sovvertitore dell'ortodossia cattolica, tenne un contegno moderato. Negli anni che Egidio Romano aveva trascorso a Parigi, giovinetto, per addottorarsi nelle discipline filosofiche e teologiche, durava ancora l'eco dell'ardenti polemiche dell' Università contro i Ioachimiti e gli Spirituali, invelenite dal desiderio dei maestri secolari di compromettere gli ordini mendicandi per sbarazzarsi di pericolosi competitori nella conquista delle cattedre della celebre scuola. Ma alla mente equilibrata e sillogistica del monaco agostiniano non dovette riuscire simpatica quella lunga schiera di mistici che vivevano nell'estasi e nel sogno, aspettando l'era dell'*Evangelo Eterno* di Gioacchino da Flora, il rinnovamento sociale e religioso dell' umanità. Educato da S. Tommaso all'assimilazione del genio realistico della filosofia d'Aristotele, ravvisò subito il pericolo di quell'idealismo eccessivo e tenne lontano l'Ordine cui apparteneva e la scuola che aveva fondato dal movimento di acceso ascetismo. Negli anni che precedettero immediatamente il concilio di Vienna, e specialmente dal 1309 in poi, ci fu un serio tentativo nella corte di Avignone per creare un ambiente di simpatia agli Spirituali e riabilitare la memoria e le opere di Pier Giovanni Oliva. Lavorarono concordemente a questo scopo Arnaldo da Villanova, Raimondo Lullo, il Nogaret e il partito cardinalizio dei Colonna. Una commissione fu incaricata di esaminare le opere dell'Oliva: fu allora che Ubertino da Casale pubblicò l'*Arbor vitae crucifixae.*

Clemente V desiderava di aver notizie precise sul valore e sulla portata del movimento spiritualista. Agostino Trionfo colse l'occasione e scrisse l'acre operetta polemica.[1]

Vi è una lunga schiera di esaltati e di pseudoprofeti, dice il monaco agostiniano, ai quali non si deve prestar fede. Questi visionarî spacciano per moneta sonante le loro menzogne, simulando la pietà, abusando della Sacra Scrittura come testimone delle loro profezie. Sono cosí arroganti che osano suggerire, senza l'autorizzazione della potestà ecclesiastica, una norma evangelica di vita non soltanto ai semplici fedeli, ma anche ai principi ed ai sovrani.[2] Questi fantastici spacciatori di vani sogni, sono facilmente riconoscibili dall' irrequietezza della loro vita.

---

[1] SCHOLZ. *Op. cit.*, pag. 482: Ut tamen vestre sanctitati faciliter occurrat quod scire desiderat, prelibatum tractatum ultro per capitula distinguo.

[2] *Id. Ibid.*, pag. 484: Sunt aliqui sic supersticiosi ut dicant se velle tradere motivum et explicare viam quibusdam regibus et principibus, secundum que vivere debeant iuxta regulam evangelii. Sed quod hoc non liceat facere alicui sine speciali mandato et requisicione ecclesie racionibus et auctoritatibus comprobatur. Igitur heretici non immerito isti possunt appellari.

Trascorrono infatti i loro giorni peregrinando di luogo in luogo, ora ammogliati, ora celibi, ora secolari, ora monaci, in cerca sempre di proseliti. [1] L'allusione a Raimondo Lullo e Arnaldo da Villanova è qui evidente. Il primo, cavaliere e gran siniscalco di Giacomo d'Aragona, a trentadue anni, improvvisatosi missionario e riformatore della Chiesa, abbandonò moglie, figli, ricchezze per assumere il saio di frate minore, e studiò l'arabo e le lingue orientali per diffondere il vangelo nei paesi infedeli. Passato a Tunisi, vi sfuggí a stento la morte: si rifugiò in seguito a Genova, a Napoli, dove Arnaldo da Villanova lo iniziò all'alchimia, in Francia, scrivendo, predicando, soffrendo dispute e prigionie, deriso come un folle, esaltato come un santo, glorificato dall'Università di Parigi con l'adozione della sua celebre *Ars Magna*. Il secondo, strana figura di scienziato e di avventuriero, nato in Catalogna, medico di Pietro III d'Aragona e di Bonifazio VIII, si era rifugiato presso Federico Re di Sicilia per sfuggire alle censure dei tribunali ecclesiastici che avevano proibito i suoi libri. Dedito all'alchimia e alla ricerca della pietra filosofale, era amico e sostenitore degli Spirituali. In un'altra pagina del trattato, Agostino Trionfo lancia nuovi strali alle dottrine di Raimondo Lullo, specialmente contro il principio filosofico di questo scrittore, che si deve anteporre la dimostrazione alla fede, essendo quest'ultima sovrasensibile ma non indimostrabile. [2] Né risparmia le critiche alle teorie di Pier Giovanni Oliva, e non dubita di chiamarle eretiche, lamentandosi che, sebbene condannate dai confratelli del monaco francese, trovino ancora difensori e propagandisti. [3] In seguito Agostino, mettendo nello stesso livello superstizione e spiritualismo, tratta della negromanzia e divinazione, della magia che è proibita anche se praticata dai medici in soccorso della loro arte, dell'interpretazione dei sogni che non è ritenuta sicura. Ma alle previsioni astrologiche, all'osservazione del tempo e del raffreddamento degli animali nelle bufere atmosferiche, egli presta una certa fede, purché si escluda il fatalismo e il determinismo della volontà sotto l'influsso delle stelle. Nella *Summa de Potestate ecclesiastica* chiamerà non soltanto cattivo professionista, ma moralmente colpevole quel medico che trascurasse, nella cura dei suoi ammalati, l'osservanza di certi usi superstiziosi. [1] Suo malgrado, il nostro autore non è del tutto immune dall'idee superstiziose del tempo, come non lo furono personaggi più notevoli e spiriti di lui piú forti.

Summa de Potestate Ecclesiastica.

Nell'agosto del 1313, dopo aver tentato di rialzare le sorti del *sacro romano impero* cadute con la dinastia degli Hohenstaufen, Arrigo VII di Lussemburgo moriva a Buonconvento sulla via di Roma, portando nel sepolcro un sogno di pace universale. Spezzata ancora una volta la concordia tra il pontefice di Roma e l'imperatore, da cui nel pensiero di Dante doveva scaturire la felicità del genere umano, si riapriva, per avviarsi all'epilogo, la lotta fra le due grandi istituzioni politiche del Medio Evo. Ludovico IV, detto il Bavaro, e Giovanni XXII, secondarie figure di politici, furono i maggiori protagonisti di quest'ultima fase del grandioso

[1] *Id. Ibid.*, pag. 481: Si igitur videmus aliquos mobiles et fluctuantes in statu eorum, ut nunc sint uxorati, nunc continentes, nunc seculares, nunc religiosi, nunc ultra mare, nunc citra, nunc mundum spernentes, nunc apparentes, signum est visiones factas talibus non esse divinas revelationes, sed dyaboli illusiones.

[2] *Ibid.*, pag. 484.

[3] *Ibid.*, pag. 485: Quia doctrinam cujusdam fratris minoris Petri Iohannis interim extollant et commendant, ut praeter illam religionem christianam et regulam evangelicam dicant non posse haberi vel servari. Et ipsos fratres minores sacre fidei professores eo quod doctrinam illius fratris tanquam superstitiosam et erroneam extirpaverunt, petant condempnari et annullari. Cum tamen clare clarius apparet doctrinam illius fratris vel sapere confusionem paganorum vel supersticionem hereticorum vel languorem schismaticorum vel cecitatem Iudeorum, sicut liquide apparet per XII articulos qui in dictis eius reperiuntur.

Nel *Chartularium Univ. Paris.*, II, pagg. 238-239, n. 790 è riportata la nota dei dodici articoli incriminati di Pier Giovanni Oliva e la relazione fatta di essi a Giovanni XXII nel 1318 dai professori di Parigi.

[1] *Summa de Potestate Ecclesiastica*. Romae, apud Vincentium Accoltum, 1582 p. 542.

Respondeo dicendum, quod medicos peccare dantes medicinam non in debitis signis astrorum dupliciter potest intelligi. Primo, peccato artis ignorantiae per eorum negligentiam. Secundo, peccato culpae conscientiae per eorum malitiam.

contrasto. Nel 1324, Marsilio da Padova, entrato in lizza in favore dell'antiche pretese di superiorità politica del potere civile su quello religioso, pubblicava il *Defensor Pacis*. Ma subito, o poco dopo, il partito curialista gli opponeva un trattato non meno famoso, la *Summa de potestate ecclesiastica* di Agostino Trionfo. Nell'edizione di Roma del 1582, sotto il nome dello scrittore e il titolo del lavoro, si legge che l'opera fu scritta nell'anno 1320. E dopo alcune pagine, in un *compendium vitae auctoris* che segue la Vita premessa al trattato, sono citati alcuni storiografi che assegnano allo stesso anno la redazione del libro del Trionfo. [1] Ma nessuno di questi storici è vicino all'epoca del monaco agostiniano, né è detto su quali basi è fondata l'asserzione. Nondimeno noi crediamo che la data debba essere soltanto di qualche anno spostata. Abbiamo assegnato le operette di Agostino a quel periodo della sua vita che egli trascorse dopo il 1300 a Parigi, insegnando nella facoltà teologica. La *Summa de potestate ecclesiastica* ci rivela la maturità del suo ingegno, e d'altra parte essa fu scritta con uno scopo particolare, difendere il primato politico dei papi in un momento di minaccia da parte dell'autorità secolare. Ma soltanto dopo la sconfitta a Mühldorf di Federico duca d'Austria nel 1322, e la consolidazione del potere di Ludovico il Bavaro, Giovanni XXII aprí le ostilità contro l'imperatore. Nel fervore della lotta, forse in occasione della pubblicazione del ' Defensor Pacis ', dovette il Trionfo comporre il suo trattato. Nel prologo infatti, alludendo evidentemente alla divulgazione di opere di scrittori avversari, egli si lamenta dell'ignoranza e, peggio ancora, dell'ostilità che molti dimostrano contro la potestà spirituale, e l'attribuisce alla superbia e ad una *curiosa scientia*, avida di novità che spinge questi nemici del sacerdozio a combattere sistematicamente i principî su cui poggia, per divina istituzione, l'ordinamento della società. Nel principio del 326 la *Summa* di Agostino era stata compiuta e doveva probabilmente circolare nel mondo cattolico con grande soddisfazione della corte pontificia. Perché proprio nel gennaio di quell'anno Giovanni XXII ordinava al suo tesoriere di provvedere generosamente il Trionfo di moneta perché potesse attendere con tutta tranquillità ai suoi studî. [1] Noi vediamo nel gesto del papa l'intenzione di ricompensare il nostro autore della splendida difesa che dell'idea teocratica aveva scritto e diffuso. Due anni dopo il monaco eremitano scendeva glorioso nella tomba. [2]

***

Il trattato di Agostino Trionfo si avvicina nella forma alle grandi *Summe teologiche* del Medio Evo e sopratutto a quella di Tommaso di Aquino. Nelle prime due parti dell'opera, delle quali soltanto ci occuperemo, l'autore tratta della na[tur]a e dell'origine dell'autorità pontificia, [3] de[i] limiti della sua giurisdizione e delle sue relazioni colla potestà laica. [4] Nella terza parte è ampiamente discussa la missione del papato in rapporto alla santificazione degli uomini. [5] Egidio Romano sosteneva che la conoscenza della somma dei poteri affidati al sacerdozio appartiene all'àmbito delle verità necessarie alla salute dell'anima, il Trionfo invece afferma che si può anche disputare intorno a questa autorità, e si ripromette, con una libera discussione, di rimuovere l'ignoranza, schiarire la verità, lumeggiare la dottrina di Cristo. [6] Addentrandosi poi nell'esame dei grandi principî della dottrina teocratica, egli afferma, ripetendo quanto già scrisse nei trattati minori, che *omnis potestas est a Deo*. [7] Ma mentre quella del Papa ha un'origine immediatamente divina, i vescovi e i prelati sono investiti del loro potere religioso dal sommo pontefice, e i principi secolari soltanto come delegati ed esecutori del-

[1] Ex supplemento Jacobi Philippi Bergomatis: Floruit (Augustinus) anno MCCCXXI.

Ex magnis Chronicis de historiis aetatum mundi, ac descriptione urbium collectis a doctore Artmanno Schedel: *Floruit sub Ludovico Imperatore IIII, anno Domini MCCCXX.*

Giocanni Tritemio nella sua opera *De scriptoribus ecclesiasticis*, dice che il Trionfo: Claruit sub Ludovico Bavaro Imperatore quarto, et Iohanne papa XXII. Anno Domini MCCCXX.

La stessa affermazione abbiamo nel quarto libro della *Bibliotheca Sancta* di Sisto Senese.

[1] Cfr. Ugo Mariani, *Srittori Politici Medioevali*, in *Giornale Dantesco*, vol. XXVIII, pag. 166.

[2] *Ibid.*

[3] *Summa de potestate eccl.* ediz. cit. pagg. 1-204.

[4] *Ibid.*, pagg. 205-390.

[5] *Ibid.*, pagg. 391-563.

[6] *Ibid.*, Quaest. I, art. 10, pag. 15.

[7] *Ibid.*, Quaest. I, art. 5, pag. 8 e Quaest. XXIII, art. 2, pag. 137.

l'autorità ecclesiastica ricevono il dominio sulle cose temporali. [1]

La potestà del papa è dunque spirituale e civile. Né vale l'asserire che le due *auctoritates* avendo una diversa finalità ed essendo quindi fra loro indipendenti non possono risiedere in una stessa persona, perché ambedue i poteri non furono da Cristo conferiti nello stesso modo al vescovo di Roma, ma la giurisdizione spirituale *secundum immediatam institutionem et executionem*, la temporale *secundum institutionem et auctoritatem, non tamen secundum immediatam executionem*. [2]

Quest'ultima, l'*executio*, cioè l'uso della spada secolare, come aveva detto S. Bernardo, fu concessa ai sovrani della terra. Agostino Trionfo trae dalle sue teorie numerosi corollari. Quando i sommi pontefici hanno ceduto dominî temporali alla autorità laica, non ubbidivano ad esigenze di reintegrazione di un ordine di giustizia da loro turbato, ma cedevano al desiderio di mantenere fra i popoli la pace. Invece una restituzione del mal tolto, un gesto certamente nobile ma che non esorbitava dalla portata e dal carattere di una dovuta riparazione, furono le donazioni territoriali fatte dagli imperatori alla S. Sede. [3] Il papa può a suo arbitrio restringere od ampliare i poteri concessi *ad ministerium*, cioè in delegazione ai principi secolari, e imporre che secondo la sua volontà (ad imperium illius) si servano del *gladium* materiale a loro affidato. Anche le leggi emanate dalla potestà terrena hanno valore in quanto sono confermate dal delegante, [1] cioè dal successore di Pietro che può anche correggerle, mutarle, abrogarle. [2] Investito di questa facoltà il vescovo di Roma ha diritto a ricevere dai sovrani il giuramento di vassallaggio, [3] e può, per una giusta causa anche non religiosa, deporre i monarchi [4] ed innalzare ai fastigi del trono anche imperiale, se lo crede opportuno, qualsiasi altra persona da lui stimata degna. [5] Giudicando inoltre che missione del papato sia concedere ai fedeli un' imparziale giustizia e protezione, Agostino rende a tutti accessibile l'appello dall'autorità civile alla suprema religiosa, [6] senza avvertire che il diritto di ricorso tanto caldeggiato da Gregorio VII ed Innocenzo III, piú che in un beneficio ai deboli e agli oppressi si risolveva spesso in un appoggio ai potenti, i quali appellandosi alla S. Sede avevano il mezzo di sospendere gli effetti delle sentenze e spesso di sfuggire alle censure dei superiori ecclesiastici e civili.

Al papa fu trasmessa, per il bene della comunità cristiana, la stessa *potestas* di Cristo, di cui egli è il rappresentante in terra. A questa ultima autorità sono annessi tre doveri ai quali nessun pontefice può sottrarsi: il debellamento dei tiranni, il governo regolare dei sudditi, l'ammonizione ed esortazione all'osservanza dei precetti divini. [7] Involontariamente forse, il Trionfo in questa enumerazione delle finalità

---

[1] Quaest. I, art. 1, pag. 2: Potestas jurisdictionis dividitur in temporalem et spiritualem: et tunc respondendum est, quod loquendo de potestate jurisdictionis temporalis et spiritualis, dicere possumus, quod talis potestas est triplex, scilicet immediata, derivata, et in ministerium data. Primo modo potestas jurisdictionis, omnium spiritualium et temporalium est solum in Papa. Secundo modo est in omnibus episcopis et prelatis. Tertio modo potestas jurisdictionis temporalis est in omnibus Imperatoribus, Regibus et principibus saecularibus.

[2] Quaest. I, art. 1, pag. 3.

[3] *Ibid.:* Et si inveniatur quandoque aliquos imperatores dedisse aliqua temporalia summis pontificibus, sicut Constantinus dedit Silvestro, hoc non est intelligendum eos dare quod suum est, sed restituere quod iniuste et tyrannice ablatum est. Eodem modo, si legatur quandoque aliquos summos pontifices dare bona temporalia Imperatoribus et Regibus, hoc non est intelligendum eos facere in dominii recognitionem, sed magis in pacis ecclesiasticae conservationem, quia servum Dei non opertet litigare, sed mansuetum esse ad omnes.

[1] Quaest. I, art. 3, pag. 5: Potestas papae est maior omni alia, maioritate auctoritatis. Quia nullius imperatoris, regis vel alterius principis leges, seu statuta alicujus roboris, vel firmitatis esse censentur, nisi quatenus sunt per auctoritatem papae confirmatae et approbatae.

[2] Quest. XLIIII, art. 4, 5, pagg. 242, 243.

[3] Quaest. I, art. 1, pag. 3: Illa potestas est in ministerium data alteri, cui iuramentum fidelitatis praestat, et ab eo cognoscit esse omne quod habet: sed omnis potestas saecularium Principum, Imperatorum et aliorum est talis.

[4] Quaest. XLVI, art. 2, pag. 250.

[5] *Ibid.*, art. 3, pag. 251: XXXV, art. 1, pagg. 205-206.

[6] Quaest. XLV, art. 3, pag. 248.

[7] Quaest. I, art. 9, pag. 13: Nam potestas Christi, qua nunc regnat, mediante Papa, tanquam mediante suo Vicario, consistit principaliter in tribus. Primo in debellatione tyrannorum. Secundo in ordinatione subditorum. Tertio in admonitione et exhortatione divinorum mandatorum.

cui è diretta l'istruzione del potere spirituale, concede alle cose temporali il primo posto nella giurisdizione pontificia. In seguito, ispirandosi al « *De Rennnciatione papae* » di Egidio e al proprio trattato « *De potestate Collegii mortuo papa* », il nostro autore affronta nuovamente la questione della validità dell'abdicazione al soglio papale e dell'estensione dei poteri del Sacro Collegio durante le vacanze della S. Sede, senza però aggiungere nulla di nuovo a quanto era già stato detto.

L'elezione del Sommo Pontefice è affidata ai cardinali, come rappresentanti dei chierici romani, perché oltre che giudici e principi di tutto il mondo, sono anche titolari delle Chiese esistenti nella Città eterna, e il papa, sebbene sia Pastore di tutta la comunità dei fedeli, è in modo particolare insignito della dignità di vescovo di Roma.[1] Vescovi e cardinali, hanno gli uni e gli altri il diritto di fregiarsi del titolo di successori degli apostoli, ma i primi non li rappresentano, come i secondi, nella loro qualità speciale di assistenti *praesentialiter* a Cristo o al suo vicario in terra, e perciò non spetta a loro eleggere il Capo supremo della cristianità.[2] Una ragione inoltre di opportunità, il desiderio di evitare ritardi e confusioni, decise i legislatori della Chiesa ad affidare a poche persone un mandato cosí importante.[3] Del resto come il capitolo riceve dal papa la potestà di nominare il vescovo,[4] cosí il sacro Collegio dalla stessa sorgente del diritto, cioè dal Sommo Pontefice, deriva il suo potere elettivo.[5] Come Egidio, Agostino Trionfo fonda sull'elemento umano, sul consenso dell'eletto e degli elettori, la causa *efficiens* dell'autorità spirituale. E Dio si serve degli uomini per non privare le creature delle loro operazioni, per non turbare l'ordine dell'universo, *cum quaelibet res sit vana et frustra si privetur propria operatione.*[1] Non sempre però i disegni della Provvidenza sono assecondati dai cardinali che hanno l'onore di designare la persona che stimano adatta a salire sulla cattedra di Pietro. E non di rado avviene che i loro voti si riversino sul candidato meno degno, con grave scandalo e dolore dei fedeli.[2] Ma Dio permette questo male per trarne, secondo i suoi fini sapienti, il vantaggio delle creature e l'incremento della sua gloria.

All'impero Agostino Trionfo dedica lunghe pagine. Gli elettori della piú alta autorità laica non sono che delegati pontifici.[3] La storia è addotta in prova di questa strana asserzione. Fu Gregorio V il vero fondatore del *sacro romano impero,* dell'organismo politico-religioso che ebbe tanta importanza nel medioevo. Convocati e interrogati i principi di Germania, il pontefice di Roma concesse a sette di essi, il re di Boemia, il duca di Sassonia, il conte Palatino, il marchese di Brandeburgo, gli arcivescovi di Magonza, Colonia e Treviri, la potestà di eleggere l'imperatore.[4] L'assunzione di Ottone III, sovrano tedesco, all'antico trono dei Cesari, non fu perciò dovuta al caso, ma ad un disegno prestabilito del papa. Il quale oltre che spinto dall'affetto verso quel monarca suo stretto congiunto, era animato da un sentimento di gratitudine verso il popolo germanico liberatore della Chiesa dall'oppressione dei Longobardi,[5] e fedelissimo in ogni tempo alle direttive della S. Sede. Ma queste ragioni, per cosí dire, estrinseche, non hanno un valore irrevocabile per il vicario di Cristo, che può, ove lo creda opportuno, mutare gli elettori, sceglierli da altre nazioni, cambiare il sistema di successione rendendolo ereditario.[6] Anzi questa forma di trasmissione del potere, piú adatta ad impedire lo scatenarsi delle ambizioni e le guerre sconvolgitrici delle nazioni, sarebbe da preferirsi.[7] Ma non sembra che il Trionfo abbia creduto alla

---

[1] Quaest. III, art. 1, pag. 28.

[2] *Ibid.* pag. 27: Quamvis enim Episcopi repraesentent personas apostolorum : non tamen repraesentant personas eorum, ut Christo, vel ipsi Papae vicem eius gerenti, praesentialiter astiterunt, vel assistunt; sed magis ut ipsi diffusi in orbem terrarum, quilibet aliquam partem mundi in sorte praedicationis acceperunt. Cardinales vero personas apostolorum repraesentant, ut Christo et Papae vicem eius gerenti praesentialiter astiterunt, vel assistunt, et ideo convenientius electio summi Pontificis fit per eos, quam per Episcopos, vel alios Praelatos Ecclesiae.

[3] *Ibid.* pag. 28.

[4] Quaest. I, art. 1, pag. 2: Sed auctoritate Papae fit Praelatorum electio et eorum confirmatio.

[5] Quaest. III, art. 7, pag. 35.

---

[1] Quaest. II, art. 1, pag. 18.

[2] Quaest. I, art. V, pag. 8.

[3] Quaest. XXXV, art. 2, pag. 206.

[4] *Ibid.*

[5] Cosí asserisce l'autore confondendo i Franchi occidentali con gli orientali, anzi con i Germani in genere.

[6] *Ibid.* art. 7, pag. 210.

[7] *Ibid.*

necessità dell'istituzione della monarchia universale. Una sola volta, a proposito del versetto di Luca: « *Omne regnum in se divisum desolabitur, et domus supra domum cadet* »,[1] sostiene che vi debba essere l'imperatore per dirimere i conflitti internazionali.[2] Ha invece un chiaro concetto della traslazione dell'impero. Egli afferma che il trapasso della suprema autorità temporale da un popolo all'altro, è un fatto antico e recente nella storia. Nell'era cristiana fu effettuato dal papa, nell'età mosaica dai sacerdoti e profeti del vecchio Testamento. Samuele infatti dopo aver consacrato Saùl, lo riprovò per le sue cattive azioni deponendolo dalla dignità regia che trasmise a David. Daniele espresse col famoso sogno della statua dal capo d'oro e dai piedi di argilla, l'autorizzazione da parte di Dio all'istituzione e allo svolgersi successivo dei quattro imperi che dovevano in varie epoche governare il mondo.[3] Ma i due gloriosi personaggi del popolo ebraico non sono che pallide figure di Pietro e dei suoi successori.[4] Seguendo S. Agostino,[5] il Trionfo enumera le virtú che meritarono dal cielo ai Romani la gloria di creare il piú forte organismo politico dell'antichità: la riverenza agli Dei, il valore e la clemenza verso i nemici, la fedeltà alla parola data e alla santità dei giuramenti, l'imparzialità nel rendere giustizia ai popoli soggetti.[6] Il trasferimento della corte di Costantino da Roma a Bisanzio, segnò la fine dell'impero d'occidente. I sovrani greci col consenso del Sommo Pontefice ereditarono l'autorità degli antichi Cesari.[7] E decaddero, in seguito, divenuti ribelli al papa, dal loro posto privilegiato che fu occupato dai Franchi, accorsi solleciti in Italia per tutelare la libertà della S. Sede minacciata dai Longobardi.[8] Il concetto che lo Stato sia sorto non dal diritto di natura, ma da un disegno della Provvidenza che voleva servirsi di esso per la difesa della Chiesa, è il filo conduttore che schiarisce al Trionfo i grandi avvenimenti di cui è intessuta la storia umana. Da questa concezione storica il nostro autore traeva la conseguenza

[1] XI, 7.
[2] Quaest. XXXV, art. 8, pag. 21 .
[3] Quaest. XXXVII, art. 1, pag. 219.
[4] *Ibid.*
[5] De Civit. Dei, Lib. V, c. 12.
[6] Quaest. XXXVII, art. 2, pag. 220.
[7] *Ibid.* art. 3, pag. 221.
[8] *Ibid.* art. 4, pag. 222.

che l'imperatore non è che un semplice ministro del papa, un vassallo del potere spirituale cui deve il giuramento di fedeltà.[1] E non può esercitare validamente alcun atto di governo sulle nazioni a lui soggette, se non dopo la ratifica della sua elezione da parte del romano pontefice, e la consacrazione e l'incoronazione.[2] Al vicario di Cristo compete anche il diritto di chiamarlo al suo tribunale, di deporlo, per gravi motivi, dal trono, di scomunicarlo e di sciogliere i sudditi dall'obbligo dell'ubbidienza.[3] Quanto è dunque diversa l'idea imperiale del monaco agostiniano da quella di Dante e degli altri scrittori ghibellini! Il Trionfo non rievoca mai la forza della tradizione di Roma. Scomparsa la dinastia Carolingia, la capitale dell'impero fu spostata in Germania e l'autorità passò alla Casa di Sassonia.[4] Ma la monarchia universale è ammessa, per non dire tollerata, soltanto in quanto già esiste e può essere utile alla vita della Chiesa. E se ancora il sovrano di Germania riceve l'appellativo onorifico d'*Imperator Romanorum*, questo titolo non significa che egli sia l'eletto del popolo dell'eterna Città, ma che il suo dominio ebbe una volta origine nella vecchia terra del Lazio: *ratione derivationis, propter dignitatem.*[5] L'universalità dell'impero è poi soltanto teorica, perché di fatto molti principi sono indipendenti, e nell'avvenire vi è da temere piuttosto una maggiore divisione che una reintegrazione di questo grande organismo politico.[6] Nondimeno l'idea imperiale era tanto radicata nelle menti e nelle coscienze degli uomini colti del medioevo, che il nostro autore opina al pari di Dante e di Enghelbert che essa durerà sino alla fine del mondo.[7] A molti trattatisti dell'età di mezzo era balenato il concetto di una vaga sovranità popolare. Giovanni di Parigi, sia pure tra incertezze e contraddizioni, asseriva che *il popolo crea il Re e l'esercito l'imperatore,* che il monarca è *un*

[1] Quaest. XXXVIII, art. 4, pag. 227.
[2] Quaest. XXXIX, art. 1, 2, pagg. 227, 228.
[3] Quaest. XL, art 1, 2, 3, 4, pagg. 230-232.
[4] Quaest. XXXVII, art. 4, pag. 222.
[5] *Ibid.:* Imperator dicitur Rex Romanorum, non ratione electionis, vel nationis, sed propter dignitatem, ratione derivationis: quia inde derivatum est imperium: et ratione confirmationis et coronationis: quia ibi debet confirmari et coronari.
[6] Quaest. XLIII, art. 2, pag. 236.
[7] *Ibid.*, art. 1, pag. 236.

semplice amministratore dello Stato.[1] Egidio stesso nel *De Renuntiatione papae* fonde insieme, come vedemmo, due teorie: quella dell'origine immediata da Dio di ogni autorità e l'altra della derivazione della *potestas* dal diritto di natura e di comunità. Questo principio novatore della sovranità popolare è poi chiaramente formulato, insieme a quello dell'elettività del potere, da Marsilio da Padova negli anni stessi che segnano il periodo della maggiore attività letteraria del Trionfo. Ma nel monaco agostiniano cercheremmo invano un'eco delle teorie che dovevano tracciare un solco cosí profondo nella nostra storia moderna. Anche quando è costretto a domandarsi come mai pochi personaggi delegati dal papa possano eleggere l'imperatore, persona pubblica rivestita di una cosí alta ed universale autorità, il nostro scrittore risponde con una inconcludente ragione di metafisica: «*Est dicendum, quod sicut dicit Philosophus 1º Met.: Actiones sunt suppositorum particularium. Ideo ius eligendi Imperatorum aliquibus personis particularibus committi oportuit*».[2]

La *Summa de Potestate ecclesiastica* si chiude con una invocazione alla Divinità: «*Cum voluntate ergo recta et iusta, faciat nos aeternus Iudex in suo conspectu praesentari, ut satiemur, cum apparuerit nobis gloria eius, qui est benedictus in secula seculorum. Amen*». Noi non possiamo negare al pio e teocratico scrittore di Giovanni XXII la sincerità e la rettitudine, e ai suoi scritti, dai maggiori ai minori, la coerenza che manca spesso a quelli di Egidio. Anche una profonda competenza nel diritto romano e canonico ed una vasta cultura in tutto lo scibile del suo tempo dobbiamo tributargli, ed il merito di averla usata con parsimonia e discernimento.

Egidio Romano e Dante.

Nel gennaio 1302, una sentenza di messer Cante Gabrielli di Agobbio, potestà di Firenze, gettava vagabondo sulle vie dell'esilio il divino Poeta. Le corti d'Italia videro in seguito errare lunghi anni questa magra e arcigna figura di sognatore che fremeva come un eroe, e come un apostolo declamava sulle catastrofi politiche del suo tempo. Ma non s'accorgeva, il Poeta, che sotto il crollo dell'idea imperiale da lui vagheggiata, si delineava il profilo di un'era nuova, sbocciava il virgulto di una civiltà superiore. E tenace, inesorabile negli amori e negli odi, scagliava a capofitto nel suo Inferno, nella cerchia dei pozzi infiammati dei simoniaci, Bonifazio VIII, campione della teocrazia, e causa prima, con l'invio di Carlo di Valois nella bella città di Toscana, delle sue sventure.

A Firenze Dante, pochi mesi avanti la sua condanna, aveva apertamente osteggiato la politica di papa Gaetani. Per ben due volte nel giugno del 1301, quando Matteo d'Acquasparta, ambasciatore della curia romana, aveva domandato al Comune cento cavalieri da inviarsi in Romagna a servizio della Chiesa, la sua voce aspra e grave si era levata contro questa proposta nei consigli della città, facendo pericolare la richiesta del legato pontificio. In sulla fine di settembre o nei primi di ottobre di quello stesso anno, un'ambasceria spedita da Firenze si recava dal papa per impedire che Carlo di Valois fosse mandato, come paciaro, in Toscana. A quanto riferisce Dino Compagni (II, 25), di questa ambasceria fu incaricato Dante insieme a Maso di messer Ruggerino Minerbetti e messer Corazza da Signa.

A Roma l'occhio di Bonifazio dovette posarsi tra malevolo e curioso sull'oscuro personaggio che sapeva capo a Firenze di una minoranza avversa ai suoi disegni. Il papa intuí che l'uomo esile e forte che gli stava dinanzi era il nemico piú pericoloso dei suoi progetti, e, rimandati in patria gli altrí due ambasciatori, lo trattenne alcun tempo presso di sé, quasi in ostaggio. Ma non poteva prevedere qual tremendo avversario la storia gli avesse posto di fronte!

La vita del Poeta nei giorni trascorsi a Roma ci è pur troppo sconosciuta. Ignoriamo quali parole fossero da lui raccolte dagli anfiteatri e dai fori abbandonati e risuonanti delle note melanconiche delle cornamuse pastorali, dalle rovine che cingevano in un silenzio tombale l'antica città dei Cesari. Anche i monumenti del medio Evo, le sale sfarzose del Laterano dovettero parlare a Dante, schiudergli le grandi pagine del passato della Roma cristiana, la gloriosa istoria del potere teocratico. Ma l'animo suo cosí imbevuto di pensiero e di aspettazione spiritualista, rimase chiuso a questa visione, e a meraviglia e disdegno fu certamente mosso alla vista del lusso smodato di cui si circon-

[1] Scaduto, *Op. cit.*, pag. 92.

[2] Quaest. XXXV, art. 2, pag. 207.

dava la corte del vicario di Dio. Indignazione e disgusto che scoppieranno un giorno nella tremenda invettiva di S. Pietro contro la corruzione della *Sposa* di Cristo, cosí lontana dalla purezza dei secoli eroici della povertà e del martirio.[1] Forse al grande Poeta, nella turba dei prelati che si aggiravano tra gli splendori della basilica e del patriarchio lateranense, apparve la pallida figura di Egidio Romano, l'ambizioso ed eloquente difensore della potenza politica dei papi. Proprio in quei giorni partiva dalla S. Sede l'ordine di convocazione, per l'autunno del 1302, di un concilio che giudicasse la condotta di Filippo il Bello, ed il pontefice incaricava l'antico generale degli Eremitani, diventato da pochi anni arcivescovo di Bourges, di scrivere il « *De potestate ecclesiastica* », un'opera destinata a diffondere, presso il pubblico colto, oltre la cerchia angusta dei teologi e dei canonisti, la supremazia del papato su tutte le potestà terrene. È perciò verosimile che egli si trovasse in sulla fine del 1301 presso l'amico e protettore Bonifazio VIII, e che s'incontrasse col Poeta. Vera o no quest'ipotesi, il nome di Egidio era cosí celebre nel mondo scientifico che Dante non poteva ignorarlo. E piú volte in seguito, l'esule ghibellino, combatterà le teorie del monaco agostiniano e dei migliori scrittori della sua scuola, pur senza menzionarli.

Nell'ultimo scorcio del secolo XIII, al fiorimento economico di Firenze si era aggiunto quello intellettuale. Mentre i ricchi mercanti e i banchieri della città acquistavano un vero e proprio monopolio in alcune branche del commercio internazionale, i letterati creavano la poesia del *dolce stil nuovo* e gli artisti iniziavano un vasto movimento di riforma nell'arte. In pochi anni si era costruito il palazzo del Bargello, rivestito di marmi il *bel* S. Giovanni, avviata la fondazione di Palazzo Vecchio e di S. Maria del Fiore, portate a compimento le costruzioni delle chiese di S. Croce e di S. Maria Novella. Presso i monasteri fioriva lo studio delle scienze e della filosofia, e Dante frequentava queste scuole, perché ci dice nel ' Convivio '[2] che era solito assistere alle *disputazioni dei filosofanti*. Oltre i francescani e i domenicani, anche gli eremiti di S. Agostino avevano aperto un importante centro di studî nella casa fondata, verso la metà del secolo, da frate Aldobrandino nella località detta di S. Spirito.[1] Questo convento acquistò ben presto molte benemerenze nel campo scientifico e letterario, e numerò parecchi illustri alunni. Ad un religioso che vi lasciò un nome celebre, il P. Luigi Marsili, fine scrittore ed umanista, inviava il Petrarca già vecchio un libretto delle ' Confessioni di S. Agostino ' che a lui a Parigi un altro agostiniano, fra Dionigi Roberti da Borgo S. Sepolcro aveva donato. Ed il Boccaccio venne in questa casa, dopo la crisi e la conversione religiosa per cercarvi un po' di conforto e di consiglio, e l'ebbe da fra Martino da Signa che elesse suo confessore, cui, morendo, lasciò per testamento i libri andati poi miseramente perduti. Sebbene Dante fosse di quelli che si cibano per sé della sapienza divina e umana, nondimeno la conversazione dei pii religiosi della sua città influí beneficamente sul suo progresso intellettuale. E nelle scuole dei monasteri fiorentini s'iniziò ai grandi sistemi scolastici e al nuovo linguaggio poetico. E apprese che la grandezza dei letterati antichi non consiste nell'ornamento favoloso ond'essi rivestirono i loro fantasmi di arte, ma nei precetti di filosofia che vollero con bella forma insegnare, che nel poema di Virgilio si velava una sapiente rappresentazione allegorica della vita, come già aveva insegnato Fulgenzio Planciade, che vero poeta è colui che sa creare un *opus doctrinale*, una poesia cioè grave di verità e di ammaestramento. A S. Maria Novella udí spiegare la *Summa* di Tommaso di Aquino, a S. Spirito ebbe notizia delle opere di Egidio Romano, diventato fin dal 1287 il filosofo ufficiale degli Eremitani di S. Agostino. E al grande maestro, derogando dal costume medioevale di citare nei libri soltanto gli autori già morti e consacrati dalla gloria, tributò l'alto onore di menzionarlo, ancor vivo, nel *Convivio:* « .... e lasciando stare quello che Egidio eremita ne dice (di questo diverso processo delle etadi) nella prima parte dello Reggimento de' Prencipi.... dico che questa prima etade è porta e via per la quale s'entra ne la nostra buona vita ».[2] Malgrado la sua contrarietà alle idee politiche del celebre discepolo di S. Tommaso, il grande Poeta s'in-

---

[1] *Parad.* XXVII, 40-66.
[2] II, 13.

[1] Cfr. *Bollettino Storico Agostiniano,* Firenze, anno 1°, fascicolo 1°, pag. 11.
[2] IV, 24.

chinava alla sua autorità, e l'onorava come uno dei filosofi piú acclamati dell'Università parigina. Ma quanta diversità di carattere, quale insanabile dissidio di teorie fra i due scrittori! Egidio è amico di Bonifazio VIII e scrive un trattato per difenderne l'elezione, Dante invece conserva sempre una paurosa avversione verso il terribile pontefice, di cui anche nell'Empireo condanna la memoria,[1] bollando, in pari tempo. d'infamia con un verso oscuro, ma forte del suo inferno, Celestino V che ne aveva facilitato, abdicando, l'assunzione alla cattedra di Pietro. L'uno, l'agostiniano, nel *Contra exemptos* si schiera decisamente in favore di Filippo il Bello contro i Templari, l'altro, il Poeta, lancia all'ambizioso sovrano l'invettiva atroce di aver rinnovellato a Cristo, con il dramma di Anagni, l'insulto del fiele e dell'aceto, e di aver portato *sanza decreto, nel Tempio le cupide vele.*

Ma nel *Convivio* per la prima volta, trattando dell'essenza della nobiltà, il Poeta incrociò il ferro con il filosofo. L'occasione gli fu offerta da un'idea sostenuta nel « *De Regimine Principum* » dal maestro eremitanio. Esponendo le norme che devono regolare i rapporti del sovrano con i sudditi e i ministri, Egidio aveva giustamente osservato che il *Re* deve comportarsi con i dipendenti signorilmente, secondo i dettami della carità e della giustizia. E appellava ' curialitas ', cioè derivata dalle tradizioni di cortesia e gentilezza delle case nobiliari, (*curiae*), l'abitudine di seguire queste regole nella vita pratica.[2] Ma aveva espresso alcune teorie sulla nobiltà che a Dante sembrarono fortemente sospette di attaccamento ai pregiudizi di casta. Egli distingueva una duplice nobiltà, di nascita e di costumi, fondando l'una sull'opinione del volgo solito a mettere in prima linea i beni materiali e la potenza terrena, e l'altra, cui attribuiva maggior pregio, sul valore morale e intellettuale dell'individuo.[3] Ma anche la prima merita tutto il nostro rispetto, e basta il consenso della maggior parte degli uomini per conferirgli la vera essenza della nobiltà, essendo impossibile, secondo il detto di Aristotele, che un'opinione diffusa non abbia un fondamento di realtà.[1] Dante volle anch'egli definire il concetto di nobiltà nella quarto libro del *Convivio.* Nessun dubbio per noi che alcuni passi di questo trattato siano rivolti contro le teorie esposte nel « De Regimine Principum » da Egidio. Egli risponde al monaco agostiniano che non esiste nobiltà se non nella virtú, e allude a lui con frasi che hanno un aspro sapore d'ironia e di sdegno. Ma lasciamo la parola al grande Poeta: « .... dov' è da sapere che Federigo di Soave, ultimo imperadore de li Romani .... domandato che fosse gentilezza, rispuose ch'era antica ricchezza e belli costumi. E dico che *altri fu di piú lieve savere:* ché, pensando e rivolgendo questa diffinizione in ogni parte, levò via l'ultima particula, cioè li belli costumi, e tennesi a la prima, cioè a l'antica ricchezza; e, secondo che lo testo pare dubitare, forse per non avere li belli costumi non volendo perdere lo nome di gentilezza, diffinio quella secondo che per lui facea, cioè possessione d'antica ricchezza. E dico che questa oppinione è quasi di tutti, dicendo che dietro da costui vanno tutti coloro che fanno altrui gentile per essere di progenie lungamente stata ricca, con ciò sia cosa che quasi tutti cosí latrano ».[2] Vi era dunque uno scrittore cosí autorevole da trascinare molte persone dietro di sé e da esser preso in considerazione dal Poeta, un personaggio importante che, nato di famiglia patrizia, riponeva nell'*antica ricchezza,* cioè nei beni di fortuna ereditati da una lunga serie di antenati, il concetto di nobiltà. Ma a quale autore meglio che ad Egidio Romano convengono le allusioni di Dante? L'antico superiore degli Eremitani era infatti discendente della casata di Colonna (e le parole del *Convivio* confermerebbero la notizia tramandataci intorno alla sua nascita da Giordano di Sassonia),[3] godeva di tanta celebrità da essere appellato da Goffredo di Fontaines il migliore filosofo della sua epoca in Parigi, *melior de tota villa,*[4] e sosteneva le teorie condannate dal Poeta.

[1] *Parad.*, XXX, 148.

[2] *De Regim. Princip.*, lib. II, pars. III, c. 18.

[3] *Ibid.* Possumus enim distinguere duplicem nobilitatem, unam secundum opinionem, ut nobilitatem generis: et aliam secundum veritatem, ut nobilitatem morum.... Vera tamen nobilitas est secundum excessum virtutem et nobilitatem morum.

[1] *Ibid.* Tamen quia nunquam fama totaliter perditur, et quod communiter dicitur, impossibile est esse falsum secundum totum, ut videtur velle Philosophus 7° Ethicorum, hujusmodi vulgaris opinio alicui probabilitati innititur.

[2] *Convivio,* IV, 3, pagg. 249-250 (Testo critico della Società dantesca italiana).

[3] Cfr. UGO MARIANI, *Scrittori Politici Medioevali*, in *Giornale Dantesco,* vol. XXVIII, pag. 149.

[4] *Ibid.,* pag. 157.

Né deve ingenerarci il dubbio l'accenno velato ad una sua condotta morale degna di biasimo, « *forse per non avere li belli costumi non volendo perdere lo nome di gentilezza* ». Sappiamo che spesso l'acredine politica fa velo a Dante trascinandolo a giudizi e condanne severe verso i suoi avversari, e inoltre voci malevole erano corse piú volte sul conto del monaco agostiniano. Pietro Zittau, per citare uno scrittore contemporaneo, lo accusò di ambizione e di servilismo a Bonifazio VIII,[1] e queste dicerie potevano esser giunte all'orecchio di Danté.

Ma v'ha un altro argomento decisivo in favore della nostra tesi. Egidio appoggiava il suo ragionamento, come abbiamo veduto, su una sentenza di Aristotele, letta probabilmente nel *Commento all'Etica Nicomachea* di S. Tommaso: « *Illud enim in quod omnes vel plures consentiunt, non potest esse omnino falsum* ».[2] Ebbene proprio questo passo dello Stagirita è riportato nel *Convivio* come la prova piú forte addotta dall'autore combattuto a sostegno della propria asserzione, e riceve dall'Alighieri una diversa interpretazione. « Queste due oppinioni, dice il poeta, (l'una di Federico II, l'altra dello scrittore di cui l'opera dantesca nón ci rivela il nome), due gravissime ragioni pare che abbiano in aiuto: la prima è che dice lo Filosofo che quello che pare a li piú, impossibile è del tutto essere falso ».[3] Ma questo argomento, vero in sé, non ha valore nel caso nostro, perché « quando lo Filosofo dice: Quello che pare a li piú, impossibile è del tutto essere falso », non intende dicere del parere di fuori, cioè sensuale, ma di quello dentro, cioè razionale: con ciò sia cosa che 'l sensuale parere secondo la piú gente, sia molte volte falsissimo, massimamente ne li sensibili comuni, là dove lo senso spesse volte è ingannato ».[4] E conchiude il Poeta: « E cosí quelli che dal padre o d'alcun suo maggiore (è stato scorto e errato ha 'l cammino), non solamente è vile, ma vilissimo, e degno d'ogni dispetto e vituperio piú che altro villano ».[5] Vi è in queste parole di Dante come un'eco del soffio democratico che aveva pervaso l'Italia e specialmente Firenze, pervenuta con gli *Ordinamenti di Giustizia* ad un alto grado di libertà non mai raggiunto da nessun altro governo di quel popolo. In seguito, disgustato degli uomini che agitavano la sua città nativa spadroneggiandovi colla petulanza provocante dei nuovi arrivati, il Poeta che pure aveva dato il suo nome alle corporazioni delle arti, si raccolse nelle memorie del passato, e nel canto di Cacciaguida si compiacque di essere disceso da avi illustri. Ma quando componeva il *Convivio* il suo concetto della nobiltà era diverso ed egli attaccava uno scrittore dissenziente da lui e certamente notorio se poteva muoverlo ad una critica cosí acerba. Di questo autore egli non rivela il nome né il libro, ma riferisce le idee e gli argomenti che sono gli stessi esposti nel « *De Regimine Principum* », e li riporta con le stesse parole usate da Egidio Romano. Possiamo dunque identificare con quest'ultimo l'*innominato* personaggio, oggetto delle ire di Dante.

In un'altra opera dell'Alighieri la lotta contro l'arcivescovo di Bourges diviene piú serrata. È sembrato giustamente al Vossler[1] che la forma esteriore della *Monarchia* divisa in tre parti, ricordi in qualche modo la partizione, triplice anch'essa, della materia del *De Potestate ecclesiastica*. Ambedue i trattati espongono il fine e l'essenza di un potere mondiale, dell'imperatore e del papa, secondo il sistema politico di ciascun autore, estendono a tutti i beni temporali il diritto di dominio di quella potestà, confutano infine le singole ragioni degli avversari. Tuttavia non bisogna credere che la *Monarchia* sia un'opera sistematicamente contrapposta al *De Potestate ecclesiastica*, sarebbe un rimpicciolire il valore dello scritto dantesco, attribuire una mente gretta e velenosa al suo autore. Gli argomenti dei curialisti combattuti dal Poeta si ritrovano, è vero, nel trattato egidiano, ma erano allora di dominio pubblico e correvano per le bocche e nei libri di tutti. Ma d'altra parte non si possono chiamare fortuiti i continui punti di contatto che risaltano anche ad una superficiale lettura delle opere dei due scrittori. E non mancano del resto le allusioni particolari all'arcivescovo di Bourges, special-

[1] *Ibid.*, pag. 158.
[2] Comm. in decem libros ethicorum ad Nicomachum, Parma typ. Fiaccadori 1866, Lib. VII, l. XIII, pag. 257, col. 1ª.
[3] *Convivio*, IV, 3, pag. 250.
[4] *Ibid.*, pag. 262.
[5] *Ibid.*, pag. 260.

[1] Karl Vossler, *La « Divina Commedia » studiata nella sua genesi e interpretata*. Trad. di Stefano Iacini, Bari, Laterza, 1910. Vol. I, Parte II, pag. 443.

mente in merito alla questione della proprietà ecclesiastica che per Egidio è, in fondo, l'unica legittima. Era questo uno dei grandi quesiti di quei tempi su cui si dividevano gli animi dei trattatisti. La discussione sugli inizî del secolo XIV si era improvvisamente allargata, e su di essa veniva maturando lo scisma dei Minoriti che costituí una delle pagine piú bizzarre della storia della Chiesa. Si disputava acremente sulla povertà stessa di Cristo e degli apostoli, i quali, non avendo posseduto nulla di proprio, avrebbero fatto di quella virtú, secondo gli Spirituali, uno stretto articolo di fede per i cristiani.

Trattando di questa questione Dante non manca di lanciare i suoi strali contro il monaco agostiniano. Lo Stato, egli dice, dà o lascia beni materiali al clero per il solo vantaggio dei poveri, e questo è il suo unico titolo al possesso delle cose temporali. « Contro al romano principato, (l'Impero), han fatto un gran *fremere e rivolto vani pensieri coloro che si dicono zelanti della fede cristiana eppur non hanno compassione dei poveri di Cristo:* i quali non solo son defraudati dei semplici proventi ecclesiastici, ma tuttodí son derubati del patrimonio stesso, con l'impoverir che si fa la chiesa ».[1] E il Poeta continua: Del resto codesto stesso impoverimento della Chiesa non avviene senza divino giudizio. Gli è che né con le sostanze della Chiesa si sovvengono i poveri, dei quali esse son patrimonio, né all'impero, che è quel che le offre, si serba la debita gratitudine. Tornino dunque purè donde provennero: vennero bene, tornino male: giacché furon ben date e mal possedute. Ma che importa di ciò ai pastori quali li abbiamo? che importa loro se la sostanza della Chiesa se ne sfuma, purché s'aumentino gli averi dei lor parenti? Ma è meglio forse ritornare al nostro proposito, ed in pio silenzio aspettare il soccorso del nostro Salvatore ».[2] Ma chi sono costoro che *fremono e rivolgono pensieri contro l'impero* e non hanno pietà dei poverelli di Cristo? Dante allude in primo luogo ad Egidio Romano. Il confronto di un altro luogo della *Monarchia* rende quasi certa questa nostra ipotesi. Nel secondo libro del *De Potestate ecclesiastica* ben dieci capitoli (1-10) trattano della liceità della proprietà ecclesiastica. Dopo avere riportato e interpretato alcuni testi scritturali che sembrano contrari al suo assunto,[1] l'arcivescovo di Bourges ne adduce finalmente altri che si prestano ad un senso favorevole.[2] Specialmente su due passi di Luca egli si sofferma, traendone la conclusione che in un primo tempo il Signore proibí ai suoi ministri il possesso dei beni temporali, ed in seguito revocò tale divieto. Ecco le parole del filosofo agostiniano: « Nam, ut diximus, Lucae, X, Dominus mandavit discipulis non portare sacculum neque peram: postea, Lucae, XXII, Dominus dixit eis: « Qui habet sacculum, tollat similiter et peram ». Primo ergo Dominus inhibuit discipulis habere temporalia, postea concessit ».[3] Ebbene si confronti questo periodo del « *De Potestate* » con un altro della Monarchia: « Sed Ecclesia omnino indisposita erat ad temporalia recipienda per preceptum prohibitivum expressum ut habemus per Matheum sic: Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via, etc. Nam etsi *per Lucam habemus relaxationem precepti* quantum ad quedam, ad possessionem tamen auri et argenti licentiatam Ecclesiam post prohibitionem illam invenire non potui ».[4] Da questo luogo balza chiaro e limpido il pensiero di Dante sulla derivazione e sullo scopo delle ricchezze ecclesiastiche e sull'uso che è lecito farne. Anche il Poeta attribuisce, proprio come Egidio, a S. Luca alcune parole che farebbero supporre una rilasciatezza (*relaxatio*) nel precetto divino, ma nega che dai libri sacri il clero possa trarre l'autorizzazione all'acquisto e al possesso dei beni terreni. Nella *Monarchia* si accenna alla frase dell'evangelista senza indicare il capo da cui essa è tratta, ma crediamo che si debba identificare questo luogo di S. Luca col capo XXII, v. 36, collo stesso passo cioè di cui si valeva l'arcivescovo di Bourges per provare la liceità della proprietà ecclesiastica.[5]

[1] *Monarchia*, II, XI, pagg. 388-389.

[2] *Ibid.* Cito la versione che di questo passo ha dato Francesco d'Ovidio: ' La proprietà ecclesiastica secondo Dante ', in *Studii sulla Divina Commedia*, Sandron, Palermo, 1901, pag. 407.

[1] Num. XVIII, 20: *Matt.* X, 9: *Luca* X, 4.

[2] Num. XXXV, 2 sgg.: *Luca* XXII, 36.

[3] *De Potestate eccl.* II, 3.

[4] III, 10, pag. 404.

[5] Il MOORE (*Studies in Dante*, Clarendon, 1896, pag. 390) ha creduto che il Poeta alludesse al versetto IX, 3 di *Luca* o X, 4. Ma non mi sembra chiaramente espressa in questi passi l'idea della *rela-*

Avrebbe cosí un nuovo appoggio la tesi da noi sostenuta che tra le finalità che mossero Dante a scrivere il celebre trattato politico, vi fosse anche quello di contrapporre un lavoro scientificamente condotto, alla propaganda in favore dell'idea teocratica fatta da Egidio Romano col *De Potestate ecclesiastica*. Noi non neghiamo la difficoltà di provare il nostro assunto. Non ci moviamo nel campo metafisico, dove, secondo il principio d'Aristotele, la verità o la falsità di un asserto si dimostrano soltanto con quegli argomenti che valgano a fissare la ragione dialettica del rapporto enunciato nella tesi. Ma il nostro è il terreno spesso infido della critica, dove la certezza rampolla da un fascio di probabilità, e la prova di ogni assunto contenuto nella sfera delle indagini critiche è raccomandato spesso, come nel caso nostro, ad un insieme ampio di ricerche e d'induzioni.

Un'altra particolare allusione ad Egidio si può vedere nel terzo libro della Monarchia, nell'enumerazione delle varie categorie degli oppositori dell'immediata derivazione della potestà imperiale da Dio. L'idea centrale del *De Potestate ecclesiastica* è tutta racchiusa nel concetto che lo Stato è un organo della Chiesa. E perciò il sommo gerarca, in virtú dell'autorità di cui lo investí Cristo, può istituire la potestà terrena, e destituirla o trasferirla ove lo creda opportuno. Questa teoria comune agli scrittori di curia è invece aspramente combattuta da Dante che, analizzandola minutamente e ribattendola, coglie in pari tempo l'occasione di colpire Egidio e forse il suo discepolo Giacomo da Viterbo. « Summus namque Pontifex, Domini nostri Iesu Christi vicarius et Petri successor, cui non quicquid Christo sed quicquid Petro debemus, zelo fortasse clavium, nec non *alii gregum christianorum pastores*, et alii quos credo zelo solo matris Ecclesie promoveri, veritati quam ostensurus sum de zelo forsan, ut dixi, non de superbia contradicunt ».[1] Vi sono dunque alcuni Pastori del gregge cristiano che in buona fede, per attaccamento al potere teocratico, negano l'origine divina dell'impero unendo le loro voci a quella del papa per combattere la supremazia nel temporale della monarchia universale laica. A questa constatazione di fatto, il Poeta aggiunge l'osservazione che il Capo supremo della comunità dei fedeli non gode della stessa autorità che aveva Cristo, ma soltanto di quella piú modesta che spettava a Pietro. Ma proprio quest'argomento del diritto del Sommo Pontefice ad essere investito di tutta la potestà concessa in terra al Figliuolo di Dio, è una delle teorie principali sostenute dai due monaci agostiniani. E ad essi possiamo asserire che alludesse Dante, specialmente se consideriamo che erano se non gli unici, almeno i piú illustri dignitari della Chiesa che contraddicessero al divino Poeta.

Ma non basta ancora. Nell'ultima pagina della *Monarchia* sono esposti e confutati nove argomenti, uno naturalista, cinque biblici, due storico-giuridici e l'ultimo metafisico della pubblicistica guelfa. Il primo è il noto paragone del sole e della luna, quelli scritturali riguardano fatti dell'antico e del nuovo Testamento, come il diritto di anzianità di Levi, figlio di Giacobbe, sul fratello Giuda, la deposizione di Saul eseguita da Samuele per comando di Dio, l'offerta dell'oro e dell'incenso a Cristo nel presepio, le due spade che avevano gli apostoli quando Gesú fu catturato, la *potestas ligandi et solvendi* concessa ai dodici dal Signore.

Le ragioni storico — giuridiche si fondano sulla pseudo-donazione di Costantino e sul trasferimento dell'impero, per ordine del papa, ai greci prima e poi ai tedeschi. Infine l'ultima prova desunta dall'ordine metafisico si basa sul principio dell'unità che coordinava nel medioevo le scienze e si voleva che regolasse anche la politica. A questo ragionamento degli avversari, Dante ne opponeva un altro che non è qui il luogo di discutere e di analizzare.

Ma è probabile che alcuni degli argomenti fondamentali dei sostenitori del potere spirituale, egli gli abbia letti nel « De Potestate *ecclesiastica* ».

Infatti nel trattato egidiano le due ragioni storico-giuridiche sono esposte nel capo terzo del libro primo, nel quinto del secondo e nel secondo del terzo: quella delle due spade ricorre piú volte nei libri primo (c. 3°) e secondo (cc. 5°, 13° e 15°): l'offerta dell'incenso e dell'oro è menzionata nel c. 5° del libro secondo: la deposizione di Saul è ricordata come prova della dipendenza della potestà laica da quella sacerdotale nei capitoli 4° e 7° dello stesso libro se-

scatio del precetto divino. Per il raffronto tra la *Monarchia* e il *De Potestate ecclesiastica* cfr. anche G. Boffito, *Saggio di Bibliografia Egidiana*, Firenze, Olschki, 1911, pagg. XXVIII-XXXI.

[1] *Mon.* III, 3, pag. 393.

condo. Riscontri questi che potrebbero essere anche eventuali essendo comuni alla pubblicistica dell'età di mezzo, ma che acquistano nel caso nostro un rilievo speciale dalle altre affinità ed analogie osservate fra l'opera di Dante e quella di Egidio, e concorrono anch'essi a formare quel fascio di probabilità da cui rampolla, come abbiamo detto, la certezza per la nostra tesi.

Un parallelismo di altre teorie filosofico-sociali del *Convivio* e della *Monarchia* con alcune concezioni dello stesso ordine del *De Regimine Principum*, volle istituire Carlo Cipolla in un pregevole lavoro pubblicato nel 1891. [1] A lui sembra possibile confrontare la prima parte del 3° libro del trattato egidiano, in cui si coordinano subordinatamente le società di famiglia, di città e di regno, e si dichiara *propter quod bonorum inventae fuerunt* quelle comunità, con i passi del quarto libro del *Convivio* che trattano del medesimo argomento. [2] Una lontana relazione nota inoltre fra le ragioni che muovono lo scrittore agostiniano a preferire il governo monarchico a quello democratico e i motivi che inducono Dante a stabilire la necessità dell' impero. [3] Ma sono idee generiche e comuni ai trattatisti di quell'età che si ritrovano alla base di qualsiasi sistema sociale-politico in quei tempi escogitato. E riteniamo perciò insieme al Boffito, [4] che siano meramente fortuiti questa volta i richiami fra i due autori.

***

Il filosofo agostiniano che un giorno riempí Parigi e il mondo cattolico della sua fama, è oggi un dimenticato. Le sue opere manoscritte o stampate giacciono polverose nelle biblioteche e pochi studiosi di storia e di scienza medioevale le ricercano. Ma io mi accostai con amore a questo grande che una vasta orma segnò nella scolastica, e un contributo notevole portò alla letteratura politica del suo tempo. Recentemente un colto professore del Collegio Angelico gli ributava la lode di scopritore d' importanti teorie nel campo della psicologia sperimentale. [1] Alcune sue interpretazioni delle dottrine di S. Tommaso fecero testo nella filosofia cattolica, come quella intorno alla materia, principio d' individuazione. Questo *signum*, questo *principium individuationis*, egli lo ripose nella stessa materia, ma in quella « certa quantità di essa che s' investe di una data forma per costituire un individuo, né può costituirne piú d'uno, né può investirsi d'altra forma ». [2]

Invece la gloria di Dante si è librata sempre piú in alto nel corso dei secoli. Le poche linee con cui fu designata la maschera di questo terribile poeta, rimasero scolpite indelebilmente nella memoria degli uomini. Egli assommò in sé tutti i caratteri della nostra razza e ne fu il genio ed il cantore. Ma si può dire che nella sua opera titanica fece echeggiare il canto eterno della cristianità. In una idea il Poeta s' incontrò col suo troppo minore antagonista: nella glorificazione di un concetto universale che partiva da Roma. Ed era il potere imperiale in Dante, quello teocratico in Egidio. Ma sempre la forza ideale dell' Urbe, il fascino eterno di una città allora circondata di silenzio e di campagne malsane, muoveva i loro cuori e le loro intelligenze. E quanto piú vuota di abitanti, quanto piú ravvolta di ruine, tanto piú l'antica sede dei Cesari e poi dei Sommi Pontefici, splendeva sulle coscienze come potenza morale.

UGO MARIANI O. E. S. A.

[1] CARLO CIPOLLA, *Il trattato De Monarchia di Dante Alighieri e l'opuscolo De Potestate Regia et Papali di Giov. da Parigi*. Torino, Carlo Clausen, 1892.

[2] *Ibib.*, pag. 27.

[3] *Ibid.*, pag. 28.

[4] *Op. cit.*, pag. XXX.

[1] P. M. BARBADO, *La Conciencia sensitiva segun Santo Tomas*. Madrid, Tip. de la « Rivista de Archivos, Bibliotecas y museos », 1924, pag. 32.

[2] G. GENTILE, *I problemi della scolastica*. Laterza, Bari, 1913, pag. 184.

DANTE E GIOVANNI DEL VIRGILIO

Rileggendo ancora una volta la corrispondenza poetica di Dante e Giov. del Virgilio, non trovo da mutare, in sostanza, le interpretazioni date, ora son piú di dieci anni, non senza una certa giovanile esuberanza o baldanza, nel *Bullettino della Società dantesca* [1] e piú diffusamente in questo *Giornale*; [2] e poiché a tali interpretazioni assentirono, o si accostarono non poco, i critici posteriori, come appresso vedremo, m' è parso opportuno rivedere le note che avevo fin d'allora raccolte intorno all' intera corrispondenza, insieme col testo di essa fedelmente trascritto dal noto codice laurenziano XXIX, 8, di mano boccaccesca, aggiungere qua e là i risultati piú notevoli della critica piú recente, e pubblicare tutto l' insieme in questo *Giornale* a profitto degli studiosi. A questi non mancherebbero, è vero, vecchie e nuove edizioni di tale corrispondenza, ma nessuna, ch' io sappia, è sufficientemente aggiornata e tanto meno contiene tutto il prezioso materiale del detto codice, [3] specialmente le postille del Boccaccio, alle quali ho creduto bene di dare il primo posto nelle mie note come quelle che, malgrado certi spiccioli chiarimenti, che la cultura moderna può oggi ritenere superflui, gettano la prima e spesso sicura luce sull' intera corrispondenza. E affinché gli studiosi abbiano l' impressione di avere sotto gli occhi quasi la stessa lezione del codice boccaccesco, ho seguito anche qui il criterio di altre trascrizioni, conservando la stessa grafia del codice (sebbene non sia sempre costante) anche per dare un' idea, a chi ne sia curioso, del modo di leggere o scrivere il latino al tempo del Boccaccio. Però, per maggior chiarezza dei lettori, ho creduto anche qui di sostituire nei nomi proprî la lettera maiuscola alla minuscola costantemente riportata dal codice, di attenermi alla moderna punteggiatura, e di correggere senz'altro qualche desinenza o parola là dove era evidente nel codice una svista da parte del trascrittore; nei casi dubbî ho preferito lasciare la lezione stessa del Boccaccio, per omaggio, non foss'altro, a quell'antico e appassionato cultore di Dante che molte cose poté intendere anche meglio di noi.

A lui, d'altra parte, molto dovette piacere questa corrispondenza poetica che gli rivelava in Giov. del Virgilio quasi un emulo del suo amore per Dante, e gli porgeva occasione di raccogliere qualche preziosa notizia intorno all'ultimo rifugio di Dante in Ravenna e agli amici che si accompagnarono a lui; il che, probabilmente, poté fare di persona allorché si trovò egli pure in quella città, presso Ostasio da Polenta, nel 1346. Vero è che su certi particolari di quest'egloghe il postillatore ci lascia in asso, dandoci al piú qualche indicazione troppo lata e generica — segno che, per prudenza, certe confidenze non erano state riportate fra gli amici o forse non erano uscite affatto dalla bocca di Dante — ma il lavorio critico cui dianzi accennavo è riuscito ormai a colmare quasi sicuramente le lacune, e ne daremo conto via via nelle note, mentre qui è preferibile un giudizio sintetico sull' intera corrispondenza.

Il valore di questa, si sa, non consiste nell'uso della lingua o dello stile latino ancor tanto lontano dall'eleganza dell'umanesimo e del rinascimento, ma nelle riposte confidenze e negli aperti disdegni che Dante esprime al-

---

[1] N. S. XVIII, (1911) pag. 189-205.

[2] Anno XXI, (1913) quad. VI, pagg. 204-243.

[3] Fatta eccezione, veramente, dell'edizione inglese di Ph. H. Wicksteed e E. G. Gardner, *Dante and Giovanni del Virgilio* (Westminster, 1902) divenuta assai rara.

l'amico, onde il suo rude esametro latino acquista una vibrazione non dissimile da quella che sentiamo nei passi piú autobiografici e piú intimi del divino poema.

Meno importante, naturalmente, è la corrispondenza di G. del Virgilio non solo pel suo ancor grosso latino medievale, ma anche per i pregiudizî che infarciscono la sua mente di grammatico incapace di comprendere la nuova forza letteraria e civile che dalla lingua del volgo e dalla materia oltremondana, cara e familiare alla fantasia del popolo, sapeva trarre l'arte immortale di Dante. Tuttavia, anche nel primo carme non possiamo fare a meno di ammirare la sua giovanile, entusiastica ammirazione per Dante — *Pieridum vox alma* — e in sostanza, esortandolo a comporre anche per i dotti un poema latino, dacché questi disprezzavano la lingua del volgo, proponendogli egli stesso argomenti oggi diremmo di attualità, e di carattere prevalentemente ghibellino, non mirava che ad accrescere, a rendere anzi universale la fama di Dante, secondo il criterio suo e dell' « ambiente » stesso in cui viveva. Che poi nei noti versi:

Promere gingnasiis te delectabor ovantum
Inclita Penneis redolentem timpora sertis,

alluda ad una vera e propria incoronazione di Dante in Bologna, com'era stata, per es. quella del Mussato a Padova, può anche darsi, e ciò accrescerebbe certo il merito del Bolognese; ma finché non ci venga sufficientemente chiarito donde venisse la facoltà a un modesto cittadino e insegnante piuttosto privato (insegnò per poco tempo nello Studio con poca e tardiva mercede!) di offrire a Dante una solenne corona, sarà, credo, piú prudente pensare che nei versi sopra citati egli alluda a un' incoronazione piuttosto ideale, ricorra insomma ad un' imagine sensibile — e già tanto cara all'animo di Dante — per esprimere il massimo grado di gloria che questi, nel concetto devirgiliano, avrebbe potuto acquistare componendo un poema latino.

Cara, ripeto, anzi familiare era quell' imagine a Dante, vagheggiatore instancabile dell'alloro, come rileviamo dall' invocazione ad Apollo nello stupendo proemio del Paradiso e nel canto XXV di quest'ultima cantica; onde, nella risposta della prima egloga, pur confutando sottilmente le osservazioni dell'amico intorno alla Commedia e la lingua volgare, non poté fare a meno di comprendere il grande affetto, il pensiero onorifico che animava il carme di lui: infatti a Melibeo (un tal Dino Perini, esule con Dante a Ravenna, che in questa egloga ha una parte assai importante e riflette come un altro lato dell'anima dantesca) spiega e riepiloga quel carme principalmente come un invito del Bolognese a prendere la corona:

me vocat ad frondes versa Peneide cretas.

E trattasi anche qui d'una corona reale, o piuttosto d'una fronda simbolica, d'un richiamo a pensieri di gloria? Ad ogni modo, che questa gloria si sia ormai dileguata, che il nome stesso di poeta, tranne appena per Mopso, sia divenuto vano.... è subito ragione di sdegno per l' insofferente poeta:

O Melibee, decus vatum quoque nomen in auras
Fluxit et insonem vix Mopsum Musa peregit.

Anzi lo sdegno parmi continuare, sebbene velato d' ironia, contro tutto quel plauso che l'amico gli prometteva a Bologna grazie alla composizione d'un poema latino:

Quantos balatus colles et prata sonabunt
Si viridante coma fidibus peana ciebo!

e apertamente raggiunge il colmo nel verso seguente:

sed timeam saltus et rura ignara deorum,

dove non è chi non veda la riprovazione, anzi l' indignazione di Dante contro la città che non riconosceva l'autorità imperiale — ***ignara deorum*** — ed era infesta ai Ghibellini.

Non dissimuliamo: Dante ebbe un concetto esageratamente ostile e fosco della guelfa Bologna che aveva lietamente ospitato ancor lui nella prima giovinezza, offrendogli lo spettacolo della Garisenda, immortalato nel canto XXXI dell' *Inferno*, e quello assai piú grandioso dello Studio frequentato allora da maestri e discepoli di tutto il mondo. Dal grande fervore, si sa, degli studî giuridici derivava principalmente a Bologna la sua celebre fama; eppure Dante, avvezzo alle speculazioni filosofiche e alle poetiche contemplazioni, da quell'affaccendarsi di studî doveva sentirsi quasi fastidito, se nella stessa egloga loda l'amico bolognese che solo impallidiva all'ombra del Parnaso, si era dato cioè agli studî poetici, mentre: *satagunt alij* (e

notisi la forza del verbo) *causarum iura doceri.*[1] Donde mi par lecito supporre che, se pur giunse a Dante la notizia che nel febbraio del 1320, con gran concorso di popolo e cerimonie solenni era stata celebrata a Bologna la laurea in legge di Taddeo dei Pepoli, non dovette interessare gran che l'anima del Poeta, se pur non gli fece increspare le labbra a un sorrisetto ironico verso la città de' *causarum iura....*

Il Poeta dunque che nella *Commedia* ci aveva già lasciato un' imagine turpe della città di Venetico Caccianemici e dei frati gaudenti, continua anzi peggiora le tinte in questa corrispondenza bucolica, sebbene provocata dall'affetto trepido e sincero d'un giovane bolognese. Pel quale però, intendiamoci, Dante non manca di fare le debite eccezioni: G. del Virgilio infatti è nel concetto di lui un gran poeta latino il cui occhio spazia sopra un vasto orizzonte poetico,[2] è unito a lui per il comune vincolo delle muse[3] e non è poco insomma se per amore di lui, pur tenendo fede al suo programma di poesia volgare e alla speranza di meritare per essa la corona, Dante stesso accondiscende a comporre, se non un poema latino, almeno della poesia pastorale, ora da lui simboleggiata — come portava lo stile bucolico — in un'*ovis gratissima.*[4]

Concludendo, tutto il significato psicologico della prima egloga dantesca parmi consistere in questo: ammirazione, gratitudine verso Giov. del Virgilio, ma avversione politica contro la sua città, anche se da questa poteva provenirgli la corona o il plauso per un poema latino (*timeo Danaos,* avrebbe potuto ripetere Dante, *et dona ferentes!*); perseveranza nel suo lavoro di poesia volgare, nella fiducia di meritare per essa la corona, e indifferenza per qualsiasi poema latino, tranne un saggio, cosí alla buona, in tono confidente e amichevole, di poesia pastorale.

E questa, grazie a quegli esametri latini cosí cari all'orecchio e all'animo del giovane poeta bolognese, lo appagò interamente, riuscí anzi a commuoverlo, ad esaltarlo a tal punto ch'egli pure volle comporre un'egloga, e, caso ancora piú grande, vide e descrisse quella sua città, tanto temuta da Dante, come un ambiente illidico al quale fosse bello invitare lo stesso Dante per convivere insieme finché non potesse rimpatriare nella diletta Firenze.[1] Senonché l'esaltazione del buon Giov. del Virgilio

---

[1] Cfr. *Par.* XI, v. 4: « Chi dietro a iura, e chi ad aforismi | Sen giva....

[2] Sotto l'allegoria dei vv. 11-17 della prima egloga dantesca, F. FILIPPINI (in *Studi danteschi a cura della R. deputazione di Storia patria per le prov. di Romagna,* Bologna, Zanichelli, pag. 97 e sg.) crede ritratto l'ambiente bolognese, e precisamente nel Menalo il colle di S. Maria che « getta la sua ombra sui piani sottostanti, tra S. Francesco e S. Salvatore, dove erano appunto le scuole di grammatica, e anche quella di G. del Virgilio » e nel « rorans alveolus » « l'*Aposa,* che scende dal dirupato monte Paderno, a circa 5 chilometri dalla città, e, lambendo le pendici del colle di S. Maria, attraversa poi il quartiere delle scuole, i « pascoli » dove Giov. del V. insegnava ». Anche gli editori inglesi, WICKSTEED e GARDNER, nel vol. sopra citato, vedevano nel verso 19 un'allusione allo Studio di Bologna e alle letture dei classici che vi faceva G. del Virgilio.

[3] Cfr. il v. 65 della II egloga dantesca.

[4] Che in quest'*ovis gratissima* — la piú *vexata quaestio* della prima egloga — Dante raffigurasse la sua stessa poesia pastorale fresca e spontanea conforme al genio suo (come G. del V. raffigurò la sua poesia in una *bucula,* e piú tardi il Boccaccio raffigurò in altrettante « oves » le sue egloghe) m'era parso chiarito abbastanza in altre mie pubblicazioni, contro la vecchia opinione del NOVATI (Cfr. *Indagini e postille dantesche,* Zanichelli, Bologna, pag. 328, e sgg.) che intendeva raffigurata la bucolica di Virgilio, e contro l'opinione ancora piú vecchia del Ponta che intendeva raffigurata la *Divina Commedia,* come se questa non fosse citata nella stessa egloga con termini chiari e a posto suo! A quest'ultima opinione (oltre il Belloni, citato nelle note) pur si attengono di recente l'ALBINI, *Le Egloghe latine* (in *Dante,* Milano, Treves, 1921. pag. 117 e sg.) e anche il FILIPPINI nel vol. sopracitato, ma senza recare argomenti nuovi e decisivi.

[1] Nell' invito del Bolognese che si direbbe soltanto un motivo fantastico per ricamarvi intorno un'egloga (cfr. le mie osservazioni in questo stesso *Giornale,* a. XXVIII quad. 3°) il FILIPPINI, nel vol. sopra cit. pag. 101 e sg., ritornando alla vecchia ipotesi dell' insegnamento di Dante a Ravenna, vorrebbe ora vedere un vero e proprio invito perché Dante andasse ad insegnare insieme con l'amico a Bologna, con la lusinga di aurei guadagni, adombrati specialmente, secondo il Filippini, in *tergora lyncum orbiculata,* cioè « borse di pelle di lonza o di pardo, che in quel tempo erano di moda per contenere i bei bisanti d'oro! » E può anche darsi; ma non io, sí bene F. SCOLARI (cfr. il mio art. in questo *Giornale,* XXI, quad. VI) aveva pensato alle mortadelle bolognesi; io vedevo e vedo ancora, se i versi dell'egloga ci trasportano davvero nelle cose dello Studio bolognese, in *silvestres capreas* delle rozze pergamene, e in *tergora lyncum orbiculata* quelle piú preziose, screziate di belle miniature.

cade ben presto in fondo all'egloga, là dove, dalla forzà reale delle cose, è portato a confessare egli stesso che Bologna non era per Dante una sede « piú sicura » di Ravenna:

His tabernaclis non est modo tutius amtrum.

E nelle stesse rassicurazioni fatte alcuni versi prima:

Non hic insidie, non hic iniuria, quantas
Esse putas. Non ipse michi te fidis amanti?

possiamo leggere ancora una volta che Dante, pur fidando dell'amico, diffidava però della sua città, e piú dell'amico — che non tarderà a farne a sue spese l'esperienza [1] — aveva l'occhio vigile e sagace.

Al tempo dunque di quest'egloga (che possiamo porre nell'autunno del 1320 e che è quasi contemporanea alla precedente di Dante se dice di aver risposto *nec mora*) [2] c'erano nella guelfa Bologna reali motivi di timore per il ghibellino poeta; e sarebbe interessante indagare da quali enti o persone potessero particolarmente provenire, se non sapessimo che Dante stesso, fatta eccezione per Giov. del Virgilio, investe nel suo timore, come nella sua ira, l'intera città. Era forse antipatia, come già abbiamo accennato, contro quel *causarum iura doceri* che, nel concetto dantesco, turbava troppo gli animi distraendoli dalle contemplazioni poetiche; era senza dubbio e sopra tutto avversione contro il guelfismo militante, dentro e fuori del Comune, donde il naturale timore del ghibellino che un'indole insofferente e schietta come la sua, se fosse andato, poniamo, a Bologna, sarebbe rimasta facilmente vittima di quella politica intransigente e nera.

Ora, quest'avversione e questo timore già sobriamente manifestati nella prima egloga dantesca, diventano nella seconda il motivo unico, fondamentale, anzi acquistano un tono piú acceso e drammatico come se un reale e grave pericolo sovrasti al capo di Dante, e tutta Bologna è cosí trasfigurata e offuscata, che non si può pensare davvero a figurazioni e sviluppi soltanto bucolici, ma si ha quasi l'impressione che una raffica sinistra abbia cosparso di cenere e tosco la malaugurata città.

Se dobbiamo credere al postillatore del codice, cioè a Giov. Boccaccio, Dante stette un anno prima di rispondere all'egloga di Giov. del Virgilio; egli, si sa, era di quelli che non sforzano la poesia, ma aspettano l'occasione propizia per accendere l'estro poetico; e l'occasione secondo me, come altrove ho diffusamente mostrato, [1] venne tra la primavera e l'estate del 1321 — ultima per Dante — quando la guelfa Bologna, dominata dai Maltraversi, mandò a morte uno scolaro straniero, un tal Iacopo da Valenza, perché aveva tentato di rapire la figlia d'un « maltraversus homo » come lo chiama un cronista, la quale condanna fu certo ingiusta, o almeno esagerata, se maestri e scolari, per protesta, emigrarono allora dallo Studio; e quando lo stesso partito, sollevato il popolo contro le ricche, invidiate case dei Pepoli, ferí od uccise alcuni avversarî — chiamati Scacchesi dallo stemma dei Pepoli — e alla cruenta rivolta poté appena sfuggire quel Romeo ch'era quasi considerato come un signore della città, grazie alla prodigalità e alle molteplici benemerenze civili. Dopo la cacciata dei Pepoli, veniva chiamato a Bologna, come capitano del popolo, quel Fulcieri da Calboli che Dante aveva polifemicamente effigiato nel c. XIV del *Purgatorio:* ce n'era dunque anche troppo per confermare il timore, per accrescere anzi l'indignazione di Dante contro la guelfa Bologna nel riprendere la corrispondenza col buon Giov. del Virgilio che aveva osato invitarlo in quella città....

Per lui, s'intende, Dante fa ancora eccezione, per visitare lui anzi andrebbe a Bologna, ma c'è di mezzo, orrido e pauroso, il ceffo di Polifemo:

. . . . *Mopsum* (cioè G. del Virg.) *visurus adirem*
Hic grege dimisso, ni te, Polipheme, timerem.

A tal nome, Alfesibeo (il medico Fiducio dei Milotti, altro protagonista dell'egloga, in cui viene meglio a riflettersi la concitazione dell'animo di Dante, mentre questi ama rappresentarsi calmo e sorridente) completa la

[1] Nel 1323 G. del Virgilio per poco non fu ucciso da un tal Banduccino di Banduccio Bergognoni da Lucca (Cfr. Livi, *Dante e Bologna,* 1921, p. 32), e nel 1324 fu costretto a lasciare Bologna in cerca di sorte migliore a Cesena, dove peraltro rimase deluso!

[2] Cfr. il mio cit. art. nel *Bullettino della Società dantesca,* pag. 204.

[1] Cfr. il mio cit. art. nel *Bull. della Società dantesca.* L'episodio del Valentino è ora meglio chiarito e documentato dal Filippini nel volume citato nella nota seguente a proposito di Polifemo.

cruenta rappresentazione di Polifemo col pietoso ricordo delle vittime, Aci e Achemenide, nel cui mito è adombrata, secondo me, la sorte del Valentino e di Romeo dei Pepoli. Ma non questo o quel personaggio adombra invece il mito di Polifemo; esso, come quasi tutti i critici ammettono ormai dopo la mia prima interpretazione, [1] rappresenta tutto un sistema di governo, o meglio di mal governo e d'efferatezza politica, che già Dante aveva in minor grado riprovata e temuta nel noto verso della prima egloga:

Sed timeam saltus et rura ignara deorum.

Nelle parole concitate di Alfesibeo sentesi ora grandemente accresciuta la prima apprensione di timore, quasi Dante, andando a Bologna, divenisse sicura vittima di Polifemo; lo stesso mito delle canne di Mida scelto per indicare l'egloga di G. del Virgilio insieme con l'invito alla sua città; l'altro mito di Pireneo che, dopo avere ospitate lusinghevolmente le muse, aveva tentato, ma invano, di sedurle, tutto insomma concorre a mostrare ancora una volta la gran diffidenza che Dante aveva, non dico dell'amico, ma certamente della sua città, è nelle parole dell'uno (troppo ingenuo, sebbene deferente e sincero) egli leggeva gli allettamenti e le insidie dell'altra, e si metteva bene in guardia per non subire l'inganno di Pireneo o la miseria dell'avaro Mida!

D'altra perte, lo stesso premuroso invito di Giov. del Virgilio e lo stesso timore — forse troppo esagerato — di Dante, e insomma tutta questa corrispondenza poetica ci mostra pure che, malgrado tanta avversione e indignazione contro il militante guelfismo bolognese, il grande esule dalla vicina Ravenna protendeva sempre vigile il pensiero verso l'*alma mater* degli studî dove affluivano, come s'è detto, maestri e discepoli di tutto il mondo, dov'era stato egli pure, nella prima giovinezza, traendo osservazioni e ispirazioni non piú dimenticate; e forse, animato dalle parole assai affettuose e cortesi del buon Giov. del Virgilio, avrà pensato un momento di ritornare colà, di rivivere un po' i

[1] Tralasciando la citazione di quelli che assentirono interamente alla mia interpretazione, preferisco citare quei pochi che dissentirono in tutto o in qualche particolare: G. LIVI, in *Dante, suoi primi cultori, sua gente in Bologna* (Cappelli, 1918) pag. 172 e sgg., aveva meco riconosciuto in Polifemo il Comune, o meglio il guelfismo bolognese, ma senza fermarsi ai fatti — per me culminanti — del 1321, e senza precisare, quel che piú importa, le vittime del ciclope; e nel libro successivo: *Dante e Bologna* (Zanichelli) pag. 137 e sgg , risalendo di molti anni la data di quest'egloghe per rintracciare il guelfismo bolognese, si perde in maggiori indeterminatezze, concludendo: « molta gente insomma, e molto varia, è quello ch' io vedo e che oggi mi fa dire: ecco Polifemo! » Ma cosí Polifemo mi sembra piú che mai perduto di vista!... Piú aderente alla mia interpretazione si mostrò F. FILIPPINI, *L'esodo degli studenti da Bologna nel 1321 e il « Polifemo dantesco »* (in Studî e Mem. per la st. dell' univ. di Bologna, vol VI, Parma, 1921), però non mi sembra verosimile che nella Galatea dantesca sia adombrata l'università, se questa non *vix evasit*, come dice Dante, alla furia polifemica, ma emigrò *suo sponte* per protestare contro l'uccisione del Valentino, né fu perseguitata dal Comune, che fece anzi ogni sforzo per richiamare i maestri e gli scolari in città. Non sappiamo veramente i particolari intorno alla giovane amata dal Valentino e che poi fu causa della sua morte; comunque, la fantasia di Dante, cosí sensibile agli episodî di amore, poté imaginarla partecipe al sentimento amoroso dello scolaro e dolente di averlo lasciato solo nella morte.... Quest'episodio peraltro ripugnò alla coscienza d'un alto magistrato come G. BISCARO, che, in *Dante a Ravenna* (Bullettino dell' ist. stor. it. n° 41. Roma, pag. 79 e sgg.) vi trovò un delitto comune, e scartata anche l'idea di Romeo per Achemenide, preferí raffigurare il solo Polifemo in quel Fulcieri da Calboli che io pure avevo messo in fosca evidenza, però come uno degli aspetti piú truci — ma non il solo — del mostro polifemico. Quanto alle vittime, egli si perde pure in lontananze e impressioni assolutamente contrarie al contorno netto e deciso, al tono palpitante e drammatico che esse hanno nell'egloga dantesca. Alla stessa idea di Fulcieri per Polifemo s'era attenuto l'ALBINI in un discorso tenuto a Bologna (cfr. lo stesso BISCARO, *op. cit.*. pag. 82, nota 1) mentre A. SCOLARI, in *Note storiche alla corrispondenza poetica di D. con G. del V.* (in questo *Giornale*, a. XXV, quad. III) volle vedere in Polifemo il guelfismo militante, piú fuori che dentro Bologna, contro Cangrande della Scala — come se Dante nulla vedesse oltre la cerchia politica di Cane; — e ultima, ch' io sappia, la Signorina E. COLINI BELDESCHI pubblicò pure in questo *Giornale* (a. XXVI, quad. III) che Polifemo sarebbe stato il cardinale Bertrando del Poggetto; opinione anche questa, e da tempo, d'un autorevole e caro maestro dell'ateneo fiorentino, ma non abbastanza giustificata, anche pel vuoto che rimarrebbe sempre intorno alle famose vittime. Concludendo, parmi ancora errore insanabile voler cercare Polifemo o le vittime fuori la cerchia della città bolognese, e vorrei augurarmi non vani gli sforzi da me fatti per ricollocarli e spiegarli tutti là dove Dante li scorse insieme e li immortalò col soffio della sua ultima poesia.

suoi antichi ricordi, di sentire ancora la voce di tanti maestri dottissimi e accompagnarsi a loro con affettuosa familiarità.... infatti: *te, Mopse, visurus adirem*.... si lascia dire all'amico; ma l'avversione, anzi il timore politico troncò sul nascere la trepida ala del pensiero.... e per giunta ispirò a Dante — a poca distanza ormai dalla morte — quest'ultima egloga che non può dirsi davvero l'ultimo, soave canto del cigno, se, invece della solita tenerezza dei poeti verso l'antica madre di studî, contiene purtroppo una tragica amarezza, anzi la figurazione piú desolante, piú fosca che possa aduggiare ancora la fama di quella pur benemerita città.

I.

Johannes De Virgilio Danti Allagerij.

Pyeridum vox alma, novis qui cantibus orbem
Mulces letifluum, vitali tollere ramo
Dum cupis, evolvens triplicis confinia sortis
Indita pro meritis animarum, sontibus Orcum,
Astripetis Lethen, epyphebia rengna beatis, 5
Tanta quid heu semper iactabis seria vulgo,
Et nos pallentes nicil ex te vate legemus?
Ante quidem cythara pandum delphyna movebit
Davus et ambigue Sphyngos problemata solvet,
Tartareum preceps quam gens ydiota figuret 10
Et secreta poli via experata Platoni;
Quae tamen in trivijs nunquam digesta coaxat
Comicomus nebulo qui Flaccum pelleret orbe.
Non loquor hijs, ymmo studio callentibus, inquis.
Carmine sed layco; clerus vulgaria tempnit, 15
Et si non varient, cum sint ydiomata mille.
Preterea nullus, quos inter es agmine sextus,

1. ALMA, *idest sancta*; NOVIS, *idest inauditis*. Per *novis cantibus*, come per *carmina.... nova* del carme III, v. 68-69, evidentemente è da intendersi la *Divina Commedia*.

2. LETIFLUUM, *idest corruptum seu mortiferum ut infernus; Vitali ramo* sta a simboleggiare la poesia; *vitali* significherebbe « datrice di vita » secondo il Dionisi e il Kraft; starebbe invece per *vivaci* secondo l'Albini (Cfr. *Dantis eclogae* ecc. Sansoni, 1903 p. 19).

3. TRIPLICIS CONFINIA SORTIS, *scilicet dampnatorum purgantium se et salvatorum*. Cfr. in Ovidio, *Met*. XII, 39: .... *triplicis confinia mundi*, citato dall'Albini, pel quale *confinia* corrisponde a *fines* o *sedes*, o *regiones*.

4. INDITA, scilicet *confinia; SONTIBUS, idest peccatoribus;* ORCUM, *idest infernum*.

5. ASTRIPETIS, *idest purgantibus se;* LETHEN, *fluvius;* EPYPHEBIA, *idest supra phebum quod est celum empireum*.

6. VULGO, *idest vulgaribus hominibus et ydiotis et hec ideo dicit quia vulgariter scripsit*.

7. NOS, *scilicet poetas;* PALLENTES, *pro studio;* VATE, *scilicet Dante*, « cioè da te poeta per eccellenza, grazie ai versi latini ».

8. In orig.: *movebis* anche nel Laur. XXIX, 8, ma v'è soprascritto un *t*. Cfr. a proposito le giuste osservazioni dell'Albini a pag. 20-21 delle sue note; PANDUM, *scilicet recurvum*. In margine poi si legge: *Arionem quemdam volebant eius sotij qui secum erant in navi interficere, qui impetravit ut haberet spatium pulsandi liram; quidam delphin audiens ipsum navi se propinquavit, ille proiecit se super eum, et sic evasit auxilio delphini liram dulciter tangendo*. Cfr. a proposito il v. 132 dello stesso autore nell'egl. al Mussato: *carmine quo querulum portavit Ariona delphin*.

9. SPHYNGOS, *monstrum tebanum;* e nel marg.: *Spinx fuit quoddam monstrum quod morabatur in quodam passu, transeuntibus quibuslibet faciebat problema et qui non solvebat interficiebatur, et si quis solvebat tunc illud moriebatur. Et dum Edipus illac transiret fecit ei problema quoddam, quod cum ille solvisset interfectum est ab eo*. DAVUS, *quidam malus poeta*. Per costui, cfr. il v. 194 dell'*Andria* di Terenzio ricordato dall'Albini e dei sopra citati editori inglesi.

10. YDIOTA, *non licterata*.

11. EXPERATA, *idest ex spera tracta*. Secondo il Macri Leone, l'autore vorrebbe dire: « i secreti del cielo che Platone appena sperò di penetrare » (e cosí già intesero il Witte e il Krafft), ma piú rettamente l'Albini intende, seguendo il postillatore: « i segreti celesti che a gran fatica Platone poté trar fuori dalle sfere » (pag. 21) e vi sarebbe cosí allusione al *Timeo* di Platone. PLATONI, *philosopho*.

12. COAXAT, *ut rane*. Cfr. la voce ripetuta spesso nelle *Rane* di Aristofane.

13. COMICOMUS, *vir tediosus fuit ut Oratius testatur in sermonibus*. Da *comicus* e *coma* — osserva l'Albini — « sembra appunto significare un ridicolo da una strana acconciatura del capo ». FLACCUM, *idest Oratium*. C'è allusione, pare, alla famosa satira IX d'Orazio: *Ibam forte via Sacra*, ecc. I v. 12-13 attesterebbero per alcuni (e fra questi l'Albini) che fosse già pubblicata in gran parte la *Commedia* e se ne ripetessero malamente i versi per le vie (si ricordi a proposito il fabbro e l'operaio delle nov. 114 e 115 del Sacchetti); per altri invece starebbero solo a significare che la materia oltremondana delle Cantiche dantesche fosse un argomento già diffuso nel popolo. (Cfr. CASINI, *Studi Danteschi*, 1913, pag. 336.).

15. CLERUS, *idest licterati*; « loico e cherico grande » chiamò Dante Federico II in *Conv*. IV, 10; VULGARIA, *prout tua poemata*.

16. MILLE, *finitum pro infinito ponit*. Si cfr. il cap. I, 10 del *de vulg. eloqu*. in cui s'accenna alla gran varietà del volgare italico.

17. NULLUS, poetarum; AGMINE SEXTUS, *dixit enim Dantes se inter Homerum Virgilium Oratium Ovidium et Lucanum se* [sic] *fore sixtum*. Cfr. *Inf*., III, v. 102.

Nec quem cunsequeris celo, sermone forensi
Descripsit. Quare, censor liberrime vatum,
Fabor, si fandi paulum concedis habenas, 20
Nec margharitas profligha prodigus apris
Nec preme castalias indingna veste sorores;
At, precor, ora cie que te distinguere possint
Carmine vatisono, sorti comunis utrique.
Et iam multa tuis lucem narratibus orant. 25
Dic age quo petijt Jovis armiger astra volatu,
Dic age quos flores, que lilia fregit arator,
Dic frigios damas laceratos dente molosso.
Dic Ligurum montes et classes Parthenopeas,
Carmine quo possis Alcide tangere Gades 30
Et quo te refluus relegens mirabitur Hyster,
Et Pharos et quondam rengnum te noscet Holysse.
Si te fama iuvat, parvo te limite septum
Non contentus eris, nec vulgo iudice tolli.
En ego iam primus, si dingnum duxeris esse, 35
Clericus Aonidum, vocalis verna Maronis,
Promere gingnasiis te delectabor ovantum
Inclita Penneis redolentem timpora sertis,
Ut prefectus equo sibi plaudit preco sonorus
Festa trophea ducis populo pretendere leto. 40
Iam michi bellisonis horrent clamgoribus aures.
Quid pater Appeninus hyat? quid concitat equor
Tyrenum Nereus? quid Mars infrendet utroque?
Tange chelim, tantos hominum compesce labores.
Ni canis hec alios a te pendendo poeta 45
Omnibus ut solus dicas, indicta manebunt.
Si tamen Eridani michi spem mediamne dedisti

18. QUEM, *scilicet Statium* (cfr. *Purg.*, XXI e sgg.); FORENSI, *idest vulgari.*

19. DESCRIPSIT sta assolutamente per *scripsit*, come annota l'Albini. Secondo il Witte e il Krafft, *vatum* dipenderebbe da *censor*, per gli acerbi giudizii espressi da Dante nel *De vulg. eloqu.* e nella *Div. Com.*; secondo il Macri-Leone, seguito dall'Albini, possiamo far dipendere *vatum* da *liberrime* e intendere piú rettamente: « a te, tra i poeti il censore piú libero, io parlerò » ecc.

20. FABOR, *idest loquar.*

22. INDINGNA, *scilicet vulgari;* SORORES, *idest musas.*

23. AT, *pro set.*

24. *carmine vatisono* è contrapposto al *carmine laico* del v. 15, e sta evidentemente a significare la poesia latina; UTRIQUE, *scilicet ytalico et aliis nationibus.* Secondo l'Albini però: *sorti communis utrique* vorrebbe dire: « comune ai due ceti » al volgo cioè per cui Dante già aveva cantato, com'è detto nei v. 6 e 7, e a' dotti, in nome dei quali l'autore chiede a Dante dei versi latini.

26. AGE, *adverbium ortandi;* JOVIS ARMIGER, *idest imperator Enricus*, cioè Arrigo VII di Lussemburgo, morto il 24 agosto 1913. Vi si può alludere tanto alla morte quanto alle imprese alle quali erasi accinto l'imperatore. L'espressione *Jovis armiger* è di Virgilio. Aen. V, 255.

27. AGE, *adverbium ortandi*; FLORES *idest florentinos*; LILIA, *idest de domo regis Francie;* ARATOR, *scilicet Uguicio.* Si allude alla disfatta dei Guelfi a Montecatini per opera di Uguccione della Faggiuola, il 29 agosto 1315. Cfr. VILLANI, IX, 72.

28. FRIGIOS: *idest Paduanos.* Si allude alle imprese di Cangrande contro Padova. (dic. 1317 e sgg.); MOLOSSO (il cod. ha *melosso*) *canino.* C'è nel margine la variante *terga* che non parmi preferibile. Cfr. su questo argomento i versi 117 e sgg. dello stesso Autore nell'egl. al Mussato, e il VILLANI, IX, 89 e 100.

29. LIGURUM, *pedemontis;* CLASSES, *armatas regum Neapolitanorum et maxime cum rex Robertus fuit apud Januam in obsidione.* Si allude a Roberto di Angiò che prima fu assediato in Genova e poi sforzò con la flotta gli assedianti (luglio 1318-febb. 1319)

30-32. Nel margine: *hic tanguntur quatuor mundi partes, scilicet occidens per columpnas Herculis, septentrio per Histrum qui fluvius est, per Faros Egiptus, per rengnum Elisse meridiem.*

32. PHAROS, *idest Egiptus;* HELYSSE, idest *Didonis.*

34. TOLLI, *eris contentus*, e nel marg. *idest elevari.*

36. AONIDUM, *idest musarum;* VERNA, *idest servus;* MARONIS, *idest Virgilij quia Johannes Devirgilio dicebatur.* Cfr. il « *magni vocalis verna Maronis* » dell'egl. al Mussato (v. 128) donde pure si ricava che *vocalis* va riferito a G. del Virgilio, in quanto traeva il nome dal sommo poeta latino.

38. PENNEIS, *idest laureis.* A *penneis sertis* meglio che al precedente *gingnasiis*, l'Albini unisce *ovantum*, seguendo la traduzione del Kannegiesser.

39. Nel marg.: *comparatio.* Nel cod. boccaccesco si legge « prefectus equo » come trascrivono gli edit. inglesi, e trascrivo anch'io per fedeltà al detto codice, sebbene sia accettabile la correzione dell'Albini in *praevectus* che ricorda il « *praevectus equo.... nuntius* » di Virgilio (Aen. VII, 466).

42. APPENINUS, *mons;* NEREUS, *deus maris.* UTROQUE, evidentemente si riferisce ai due termini espressi prima, all'Appennino cioè e al mare: sull'uno e sull'altro la guerra infuriava; e pare dunque che ci sia piú particolarmente relazione col verso 29: *dic Ligurum montes et classes Parthenopeas*, allusivo come s'è detto, ai Genovesi e a Roberto d'Angiò.

44. CHELIM, *citaram*; COMPESCE LABORES, *idest refrena dictis tuis hec que possent occurrere.*

45. Nel su detto cod. si nota un *d* inserito fra *a* e *te* del verso, onde verrebbe: *alios ad te pendendo poeta*; e l'interpretazione è stata assai varia e dibattuta. Cfr. Albini (pag. 27 e sg.) il quale ritiene *a te* secondo la lezione originaria, intendendo tutto il passo cosí: « se tu non canti queste cose, facendo pendere da te poeta anche gli altri, sì che tu da solo abbia dei canti per tutti, resteranno senza chi le celebri ». E in quegli « altri » possiamo intendere i latinisti, coloro insomma pei quali G. del Virgilio invitava Dante a cantare in latino. Quanto a *pendeo*, è frequente nel medioevo l'uso di verbi neutri come transitivi.

47. ERIDANI, *idest Padi.* MEDIAMNE, si riferisce a Dante in quanto stava in mezzo al Po, fra i rami

Quod visare nothis me dingnareris amicis,
Nec piget enerves numeros legisse priorem
Quos strepit arguto temerarius amser olori, 50
Respondere velis aut solvere vota, magister.

II.

Dantes Alagerij Johanni De Virgilio.

Vidimus in nigris albo patiente lituris
Pyerio demulsa sinu modulamina nobis.
Forte recensentes pastas de more capellas
Tunc ego sub quercu meus et Mellibéus eramus.
Ille quidem, cupiebat enim consciscere cantum, 5
« Tytire, quid Mopsus, quid vult? edissere » dixit.
Ridebam, Mopse; magis et magis ille premebat.
Victus amore sui, posito vix denique risu,
« Stulte, quid insanis? » inquam, « tua cura capelle
Te potius poscunt, quamquam mala cenula turbet. 10
Pascua sunt ingnota tibi, que Menalus alto
Vertice declivi celator solis inumbrat,
Herbarum vario florumque inpicta colore.
Circuit hec humilis et tectus fronde salingna
Perpetuis undis a summo margine ripas 15
Rorans alveolus, qui, quas mons desuper edit,
Sponte viam, qua mitis erat, se fecit aquarum.

cioè del fiume ov'è posta Ravenna (si ricordi che Ravenna siede « sulla marina dove il Po discende »). L'Albini però crede che *mediamne* possa riferirsi a Dante in quanto stava tra il Po e la persona che parlava, stava insomma nella stessa regione di G. del Virgilio (il quale perciò poteva piú facilmente sperare la risposta invocata) e traduce « o tu che sei di qua dal Po » (pag. 29).

48. NOTHIS, *idest litteris.*

50. Cfr. il notissimo verso 36 dell'egl. IX di Virgilio: « (*Videor*) *argutos inter strepere anser olores* ».

51. SOLVERE VOTA ha qui evidentemente il significato non di chi sciolga una promessa, ma di chi adempia un desiderio; e il desiderio di Giov. del Virgilio era, si sa, che Dante componesse carmi in latino.

1. ALBO, *carta scilicet que est alba;* LITURIS, *idest licteris.* Nell'*albo patiente* già il LUBIN trovava dell'ironia contro Giov. del Virgilio (cfr. *Cultura*, a. VII, vol. 9 [1888] pag. 33 e sg.), ma tutta l'espressiona dantesca sta semplicemente a indicare i caratteri scritti con inchiostro nero sul foglio bianco. Cfr. Albini, pag. 30.

2. PYERIO, *idest musico*; MODULAMINA, *idest carmina.*

3. RECENSENTES, *idest numerantes*; CAPELLAS, idest *scolares.* Da questo verso che potrebbe contenere una pura e semplice finzione bucolica, s'è voluto arguire che Dante tenesse un regolare (*de more*) insegnamento a Ravenna. Se ne può vedere riassunta la questione negli *Scritti danteschi* del CASINI, (pag. 17 e sg.) col quale si può pensare ad un occasionale insegnamento di Dante a Ravenna in poesia latina o volgare. All' ipotesi dell' insegnamento ritorna pure il FILIPPINI in *Studi danteschi* (a cura della R. Deput. di storia patria per le provincie di Romagna), Zanichelli, 1922, pag. 89 e sg., e vi risponde il TORRACA, *Dante maestro di scuola?*, in *Atti della R. Accad. di Arch. lett. e belle arti di Napoli*, vol. IX.

4. MELLIBEUS, *quidam ser Dinus Perini florentinus.* Questo Dino Perini fu forse, secondo il RICCI, uno dei maestri o ripetitori dello Studio di Ravenna. Cfr. il suo vol. *Ultimo rifugio di Dante*, e particolarmente il cap. sopra *Dante e i Polentani*; e inoltre, il *Del Lungo, Dino Compagni*, I, 992 e '93. Quanto al nome, esso ci ricorda il compagno di Titiro che va in esilio nella I egl. di Virgilio; ed esule era anche il Perini. Per l'intonazione del verso dantesco, si ricordi infine il primo verso dell'egl. VII di Virgilio: *Forte sub arguta consederat ilice Daphnis.*

5. CONSCISCERE, *idest simul scire*, e questo significato seguono, fra i nostri, il Pasqualigo, il Macri-Leone e l'Albini.

6. TYTIRE, *o Dantes;* MOPSUS, *magister Johannes.* Il nome bucolico sarà stato preso dalla V egl. di Virgilio in cui Mopso — come osserva l'Albini — « è cantore eccellente, ma pure v'è altro cantore a cui egli s'inchina, *Tu maior, tibi me est aequum parere Menalca...* ». come Giovanni del Virgilio mostra d'inchinarsi a Dante. EDISSERE, *idest dic et est modi imperatini edisero edisseris.*

7. RIDEBAM, *ego Tytirus*; PREMEBAT, *idest instabat.*

8. *posito vix denique risu*, ci ricorda il virgiliano: *deposita tandem formidine,* (Aen. II, 76).

9. Cfr. il v. 22 dell'egl. X di Virgilio: « *Galle, quid insanis? inquit, tua cura Lycoris....* e anche il v. 58 dell'egl. I: *raucae tua cura palumbes.*

10. Tutti hanno inteso, in relazione anche col v. 66 di quest'egloga, che Dino Perini fosse dolente del suo magro desco; se c'è peraltro allegoria, possiamo anche intendere che il Perini fosse dolente di non poter prendere larga parte al *convivio* — come metaforicamente diciamo — della scienza, perche insomma, ignorava certe cose, come Dante stesso gli fa tosto osservare.

11. PASCUA, *idest stilus buccolicus;* MENALUS, *mons Arcadie.*

12. Nel margine anteriore: *Vertex est capitis, Vortex aquarum.* Nel marg. posteriore: *bucolicum carmen quod hic pro Menalo intelligitur dicitur celator solis, idest veritatis, quia in lictera pastoralia narrat et in allegoria longe illis diversa intelligit.*

14. SALINGNA, *idest ex salice.*

16. RORANS ALVEOLUS, *stilus humilis.* QUI.... EDIT, *idest a bucolico stilo altiore Virgilij.*

11-17. Varia è l'interpretazione di questi versi: lasciando stare chi credette ravvisarvi dello scherno contro G. del Virgilio, ricordo che il PASCOLI vi raffigurava la poesia latina (Cfr. *Mirabile Visione*, nel cap. *Decem vascula*); e che il PARODI, in un bell'art. dell'*Atene e Roma* (XIX, pag. 194 e sg.) su *La prima egloga di Dante e l'ovis gratissima,* intese raffigurata l'*Eneide* nell'alto vertice del Menalo, e nel *rorans*

Mopsus in hijs, dum lenta boves per gramina ludunt,
Contemplatur ovans hominum superumque labores.
Inde per inflatos calamos interna recludit 20
Gaudia sic ut dulce melos armenta sequantur,
Placatique ruant campis de monte leones,
Et refluant unde, frondes et Menala nutent ».
« Titire », tunc « si Mopsus » ait « decantat in herbis
Ingnotis, ingnota tamen sua carmina possum 25
Te monstrante meis vagulis prodiscere capris ».
Hic ego quid poteram, cum sic instaret anhelus?
« Montibus aonijs Mopsus, Melibee, quot annis,
Dum satagunt alij causarum iura doceri,
Se dedit et sacri nemoris perpalluit umbra. 30
Vatificis prolutus aquis, et lacte canoro
Viscera plena ferens et plenus ad usque palatum,
Me vocat ad frondes versa Penneyde cretas ».
« Quid facies? » Mellibeus ait, « tu tympora lauro
Semper inornata per pascua pastor habebis? » 35
« O Melibee, decus, vatum quoque nomen in auras
Fluxit, et insonem vix Mopsum Musa peregit »
Retuleram, cum sic dedit indignatio vocem:
« Quantos balatus colles et prata sonabunt,

alveolus la *Bucolica*. Io crederei piuttosto che Dante alluda alla poesia e a Giovanni del Virgilio con termini prettamente bucolici, come portava la convenienza dell'egloga, e come mostra di avere generalmente inteso il Boccaccio nelle postille su riferite. Si può confrontare a proposito il mio cit. studio nel *Giorn. dant.* pag. 204 e sg. Quanto ai particolari di questo paesaggio allegorico, chi non ricorda nel c. XXVIII del *Purg.* « la divina foresta spessa e viva » e l'acqua che, come l'*alveolus.... tectus fronde salingna*, va « bruna bruna sotto l'ombra perpetua »? Notisi infine che *qua mitis erat* (e non *qua mitis eat* secondo la vecchia lez. del Dionisi) va riferito a *mons*, e ben traduce l'Albini: « dove frangeasi l'erta « Cfr. « là dove la costa frange sua rattezza ».

18. LENTA, *idest flexilia.*

19. Cfr. il virgiliano: *hominumque boumque labores* nel verso 118. I delle *Georgiche*: *labores*, nel verso dantesco, ha il significato di « opere » senz'altro.

20. Nel margine: *Testatur Ysidorus triplicem esse divisionem musice; prima vocatur armoniaca de qua hic dicit modulamina, idest varietatem vocalem et ista pertinet ad omnes voce canentes; alia est organica que ex flatu resonat*; *tertia rithmica que pulsu digitorum numeros recipit ut in citara et ceteris.*

21. MELOS, *indeclinabile est*; ARMENTA, *idest scolares.*

23. MENALA, *Arcadie montes.* Secondo l'Albini, *nutent* sarebbe usato transitivamente e reggerebbe *frondes.* Per questi effetti fantastici del canto, si può cfr. quel che Virgilio dice di Sileno nell'egl. VI: *Tum vero in numerum Faunosque ferasque videris | Ludere, tum rigidas motare cacumina quercus*, ecc., e la risposta di Giov. a Dante, v. 22-25.

24. DECANTAT, è qui usato intransitivamente.

28. AONIJS, *idest musarum*; QUOT, *idest multis.* In tale significato l'adopera pure G. del Virgilio nell'egl. al Mussato, v. 181. *Fonte Aganippeo perfusus labra quot annis.*

29. ALIJ, *scolares*; e nel margine posteriore: *quia quanto tempore alij student in legibus tanto iste Mopsus poeticis facultatibus insudavit.* Cfr. *Par.* XI, 4: « Chi dietro a iura e chi ad aforismi | Sen giva... ».

30. NEMORIS, *scilicet Parnasi*; PERPALLUIT, *assidue studendo.* Cfr. *Purg.* XXXI, 140: « Chi pallido si fece sotto l'ombra | sí di Parnaso o bevve in sua cisterna... ». VATIFICIS, *idest poeticis*, e nel margine: *vates dicitur a vi mentis.* Per *lacte canoro* s'intende quello delle Muse; espressioni somiglianti ricorrono anche nella *Commedia*, a proposito, p. es. d'Omero « Che le Muse lattar piú ch'altri mai » *Purg.* XXII, 101. Cfr. pure in *Par.* XXIII, 55: « quelle lingue | che Polinnia con le suore fero | del latte lor dolcissimo piú pingue », « nella quale espressione — osserva l'Albini — c'è anche in parte quel senso anche di sazietà che è qui nel testo latino ». Eppure era parso a qualcuno che in quest'espressione di sazietà ci fosse come una punta d'ironia contro G. del Virgilio.

33. Nel marg.: *idest Dapne conversa in laurum que dedicata est poetis.* « È sopra tutto notevole — osserva l'Albini — che Dante riepiloga in questo verso il carme di Giov. del Virgilio, e lo intende e lo formula come un invito alla corona d'alloro ». E tal'è l'interpretazione comune; io credo però che l'autore si valga di questa imagine metaforicamente, per significare che l'amico lo richiamava a pensieri di gloria, lo spingeva cioè, come noi sappiamo, ad acquistarsi gloria universale componendo versi latini.

35. INORNATA, *idest nunquam coronaberis.*

36. VATUM, *idest poetarum*; QUOQUE, *pro et*; NOMEN, *poetarum*, e nel marg.: *quia non habentur hodie in pretio ut condam habebantur.*

37. FLUXIT, *idest evanuit*; INSONEM, *idest sine fama.* A proposito di questi due versi l'Albini intende che « Dante si sdegna non tanto e non solo del vilipendio in che il poeta sia presso gli altri, quanto di ciò che pochissimi hanno in sé l'amore il culto e la virtú vera della poesia » (pag. 35) e il PASSERINI (in *Le opere minori di Dante Alighieri*, vol. VII, pag. 45 note) riduce ancóra l'interpretazione ammessa dall'Albini, spiegando: « O Melibeo, dov'è ormai piú chi cerchi e chi sia degno di cogliere il sacro alloro? ». Ma Dante, per conto suo, lo cercava e sentivasi degno; piuttosto doveva spiegare a Melibeo perchè egli intanto ne fosse privo, e in ciò parmi che l'interpretazione del postillatore: *quia* [poetae] *non habentur hodie in pretio ut condam habebantur,* sia la piú congrua ed ammissibile, e in correlazione, è spiegato bene INSONEM: *idest sine fama.* L'onore e persino il nome dei vati erasi dileguato, tranne, appena, per G. del Virgilio. Potrebbesi forse anche intendere che Dante faccia eccezione per l'amico in quanto il comune vincolo della Musa (cfr. il v. 65 e sg. dell'egl. II) l'avesse reso sollecito, anzi vigile verso di lui, con quelle tali proposte e lusinghiere esortazioni di gloria.

39. COLLES, *pro magnos homines;* PRATA, *parvos.*

Si viridante coma fidibus peana ciebo! 40
Sed timeam saltus et rura ignara deorum.
Nonne triumphales melius pexare capillos
Et patrio, redeam si quando, ascondere canos
Fronde sub inserta solitum flavescere Sarno? ».

Ille: « Quis hoc dubitet? propter quod respice [tempus 45
Titire, quam velox; nam iam senuere capelle,
Quas concepturis dedimus nos matribus yrcos ».
Tunc ego: « Cum mundi circumflua corpora cantu
Astricoleque meo, velud infera rengna, patebunt,
Devincire capud hedera lauroque iuvabit. 50
Concedat Mopsus ». « Mopsus » tunc ille « quid? » [inquid,

40. SI VIRIDANTE, *si coronatus ego viridi lauro;* FIDIBUS, *idest carminibus.* PEANA, *laudes Apollinis.* In questo passo variamente inteso e dibattuto l'Albini s'attiene all' interpretazione del Witte: Welch ein Jubel vird unter den Heerdeen sein, wenn ich, nachdem der grüne Kranz meine Schläfe umflicht, das Siegeslied ertönen lasse! » Cosí intese pure il Macri-Leone, secondo il quale « in grazia del linguaggio allegorico della scena pastorale, i *balatus* sono le grida festose di cui i colli, abitati da pecore, risuoneranno ». Per me, invece, anche per questa parola *balatus* credo che Dante voglia ironicamente schernire tutto quel gran plauso che avrebbe trovato a Bologna se avesse composto in latino quel canto che l'amico insistentemente gli suggeriva come unico mezzo per conseguire il piú alto grado di gloria: *viridante coma* potrebbe esser fatto equivalere a *carmine vatisono* che abbiamo visto nel carme devirgiliano contrapposto a *carmine laico*, prendendo la corona d'alloro come simbolo della poesia latina che sola in quel tempo poteva meritare quella corona.

41. TIMEAM, *idest conventari Bononie;* DEORUM, *idest imperatorum quia contraria parti Dantis tunc Bononia erat.* Qui il Boccaccio mostra di aver capito che Dante temesse di *conventarsi* o laurearsi a Bologna, perché questa città era contraria al suo partito, e i critici generalmente adottarono quest'opinione. Io credo piuttosto dopo quanto s'è detto, che Dante raggiunga qui l'ultimo termine dell' indignazione col significare che, se anche si piegasse davvero a quel *peana*, a comporre cioè poesia latina, (il che non ammette, come lascia ragionevolmente intendere il congiuntivo *timeam* che viene appresso) temerebbe sempre la città nemica all'impero e per conseguenza a lui ghibellino. Egli temeva insomma anche il plauso quando proveniva da nemici. *Timeo Danaos et dona ferentes!* avrebbe potuto ripetere con Virgilio. Noto infine che il TORRACA (in *Bull. della Soc. D.* N. S. X, pagg. 221 e sg.) intende il verso come un'avversione di Dante a far della poesia non cristiana; ma l'allusione politica è evidentissima, e mostra d'averla bene intesa G. del Virgilio stesso allorché, nell'egloga responsiva, vuol rassicurare l'amico intorno allo stato della sua città. (Cfr. vv. 72-76).

42. TRIUMPHALES, *idest more triumphantium lauro coronatos.*

43. ASCONDERE, *sub corona;* CANOS, *scilicet capillos.*

44. FRONDE, *laurea;* SOLITUM, *idest me;* SARNO, *hic Sarnum pro Arno flurio Tuscie inteligit seu quod ratione metri auctoritate poetica addiderit in principio illam s., seu quod ita condam illum vocatum crediderit eo quod Virgilius dicit et que rigat equora Sarnus, quasi de isto Arno loquatur quod quidem falsum est: loquitur enim Virgilius de Sarno flurio Campanie prope Neapolim, ut satis loca ibidem a Virgilio nominata demonstrant.* Cfr. però, a proposito di Sarno per Arno, lo stesso Dante in *De vulg. eloq.* I, 6: *nos autem, cui mundus est patria, velut piscibus aequor, quamquam Sarnum biberimus ante dentes....* E in calce alla VI epistola, come annota il Passerini, « *Scriptum.... in finibus Thusciae, sub fontem Sarni* ». Non ha dunque nulla da vedere la *ratio metri* cui accenna il Boccaccio.

42-44. Questi versi alludono sí, senza dubbio, come intese pure il Boccaccio, a una vera e propria incoronazione, quella che ardentemente sperava il poeta di ricevere in patria, e solo in grazia del suo poema. Cfr. i famosi versi del canto XXV del *Parad.* che fanno eco a questi dell'egloga « Se mai continga che il poema sacro | Al quale han posto mano e cielo e terra, | Sí che m' ha fatto per piú anni macro, | Vinca la crudeltà che fuor mi serra | Del bello ovile, ov' io dormii, agnello, | Nimico ai lupi che gli fanno guerra, | Con altra voce omai, con altro vello | Ritornerò poeta, ed in sul fonte | Del mio battesmo prenderò il cappello ». Notisi infine che qualcuno ha preso *flavescere* nel senso di « esser biondo » arguendo che Dante avesse i capelli biondi e non « spessi, crespi e neri » come attesta il Boccaccio; *flavescere* va inteso piuttosto in senso lato di « esser florido, aver colore e vigor giovanile » come spiega l'Albini (pag. 37) adducendo buone ragioni.

46. CAPELLE, *uxores.*

47. YRCOS, *maritos.* Il costrutto in questi due versi è sforzato, ma il senso è chiaro: era passato già un tempo uguale a quello che può contare una capra dal nascere all' invecchiare, cioè cinque anni circa; nel che vi sarebbe, secondo taluni, allusione alla dimora di Dante in Ravenna (cfr. *Bull. della Soc. Dant.* XV, 132 e sg.). L'allusione potrebbe anche riferirsi al tempo da che Dante sperava di poter rimpatriare e prendere l'alloro in S. Giovanni.

48. MUNDI, *scilicet purgatorij.* ASTRICOLEQUE, *idest paradiso.* E nel marg. *quasi dicat: dum perfecero purgatorium et paradisum comedie mee ut infernum perfeci tunc ego delectabor coronari in poetam.* Donde si vede che il Boccaccio non ammetteva fosse già finito il *Purgatorio* allorché Dante compose quest'egloga: ma col *mundi circumflua corpora* Dante allude evidentemente a' cieli, detti « i Volumi del mondo » nel *Par.* XXIII, 112, e può bene aver compreso il *Purgatorio* nella frase *velut infera regna,* come fece Michelangelo nel famoso sonetto opportunamente cit. dall'Albini: Dal mondo scese ai ciechi abissi, e poi | Che *l'uno e l'altro inferno* vide, ecc.

« Comica nonne vides ipsum reprehendere verba,
Tum quia femineo resonant attrita labello,
Tum quia Castalias pudet acceptare sorores? »
Ipse ego respondi, versus iterumque relegi, 55
Mopse, tuos. Tunc ille umeros contraxit et « Ergo
Quid faciemus » ait « Mopsum revocare volentes? ».
« Est mecum quam gnoscis ovis gratissima » dixi,
« Ubera vix que ferre potest, tam lactis habundans;
Rupe sub ingenti carptas modo ruminat herbas; 60
Nulli iuncta gregi nullis assuetaque caulis;
Sponte venire solet, nunquam vi poscere mulcram.
Hanc ego prestolor manibus mulgere paratis,
Hac inplebo decem missurus vascula Mopso.
Tu tamen interdum capros meditere petulcos 65
Et duris crustis discas infigere dentes ».
Talia sub quercu Melibeus et ipse canebam,
Parva tabernacula nobis dum farra coquebant.

52. COMICA, *idest vulgaria;* la parola si riferisce però allo stile e alla materia della *Commedia*.

53. ATTRITA, *idest multum prolata*. Nel cod. boccaccesco si legge veramente *uttrita,* onde gli editori inglesi trascrivono *ut trita* pur seguendo la stampa del 1719; ma io preferisco attenermi coll'Albini alla lezione dell'altro cod. laur. (XXXIX, 26).

54 CASTALIAS, *musas*. Cosí eran dette le Muse dalla fonte Castalia, nella Focide, a loro sacra.

57. MOPSUM REVOCARE VOLENTES, *idest si nicil respondemus nihil amplius mictet* [cosí legge l'Albini mentre gli ed. ingl. trascrivono *injiciet*] *nobis;* REVOCARE potrebbe corrispondere cosí al *me vocat* del v. 33. Altri però intende *revocare* nel senso di « far cambiare opinione » quella cioè che falsamente aveva G. del Virgilio intorno alla lingua volgare della *Commedia*. Il significato però del verbo viene sempre a dipendere dall' interpretazione che si vuol dare alla famosa allegoria dell'*ovis gratissima*.

58. GRATISSIMA, *buccolicum carmen*. Il Novati intende la postilla *buccolicum carmen* del Boccaccio come un complesso d'egloghe, e ammette che l'*ovis* sia la *Bucolica* di Virgilio, e cosí pensa pure il Parodi, trovando alcuni punti di somiglianza fra quest'*ovis* e il *rorans alveolus* del v. 16; secondo me invece *buccolicum carmen* significa soltanto poesia pastorale, e l'*ovis* dantesca non sarebbe che il simbolo di tale poesia quale veniva ora eleborata da Dante, con qualità proprie ed originali, corrispondenti a quelle che sotto il velo dell'allegoria vengono all'*ovis* attribuite. Vecchi e recenti critici persistono però a ritenere allegorizzata nell'*ovis* chi la poesia volgare, chi il *Paradiso* e chi l' intera *Commedia*.

60. Per l' ingente rupe, oggetto pure di varie interpretazioni a seconda dell'*ovis,* possiamo intendere il Menalo del v. 11.

61. Nel marg. *quia non invenitur aliud opus buccolicum in lingua latina*; s' intenda però dopo Virgilio, come il Boccaccio piú largamente dice di Dante nelle postille all'egl. di G. del Virg. al Mussato, v. 8: *eo quod nullus Latinus poeta* POST VIRGILIUM *buccolico carmine usus est*. (Il Boccaccio non conosceva l'egloghe latine di Calpurnio e Nemesiano),

62. Nel marg. *quasi dicat se non sufferre laborem in carmine buccolico sed a natura habere*. Cfr. i famosi versi del *Purg.* XXIV, 52 · io mi son un che quando | Amore spira, noto, ed in quel modo | Che detta dentro vo significando.

64. HAC, *ex*. In questi *decem vascula* il Novati crede raffigurate dieci egloghe che Dante avrebbe composte ad imitazione di Virgilio; ma trattasi forse d'un semplice motivo o reminiscenza bucolica. Cfr. *aurea mala decem* di Virgilio, egl. III, v. 7. Quello però che sostengono ancora l' ipotesi della *Commedia* simboleggiata nell'*ovis*, pretendono che i *decem vascula* corrispondano a dieci canti del *Paradiso* che l'Autore avrebbe mandati al Bolognese per revocare la nota opinione di costui intorno alla lingua volgare.

65. MEDITERE, *idest studes in hijs*.

66. È una ripresa del motivo espresso nel v. 10.

68. Al *tabernacula,* dei codici, l'Albini sostituisce con sincope, *tabernacla,* (cfr. *op. cit.*, pag. 40). Per la dolce imagine della sera, cfr. la finale della I egl. di Virgilio (v. 83-84) *Et iam summa procul villarum culmina fumant,* | *Maioresque cadunt altis de montibus umbrae*.

III.

Johannes De Virgilio Danti Alagherij Egloga responsiva.

Forte sub inriguos colles, ubi Sarpina Rheno
Obvia fit, viridi niveos interlita crines
Nimpha procax, fueram nativo conditus antro.
Frondentes ripas tondebant sponte iuvenci,
Mollia carpebant angne, dumosa capelle. 5
Quid facerem? nam solus eram puer incola silve;
Irruerant alij causis adigentibus urbem,
Nec tum Nisa michi nec respondebat Alexis,

1. INRIGUOS, *idest madidos*.

2. INTERLITA, *idest intermaculata*.

3. ANTRO, *idest Bononia*. Per la positura di Bologna fra la Savena e il Reno, cfr. *Inf.* XVIII, 61, e lo stesso G. del Virg. nell'egl. al Mussato, v. 104: *Dampni sub Emilios colles ubi Sarpina Rheno* | *pene coit viridi glaucos licet oblita crines* | *Nympha procax...* Anche qui la Savena (nelle carte bolognesi si legge *Sapina* = *Sarpina* del testo) è rappresentata coi nivei crini aspersa di verde; sarà per il fatto ch'essa è spartita in due rami (come annota il Dionisi) ovvero perché sono verdi le sue sponde.

4. IUVENCI, *idest scolares maiores*.

5. ANGNE, *minores scolares*; CAPELLE, *mediocres scolares*.

6. ERAM, *idest inter*. Cfr. Virgilio, egl. VII, 14: *Quid facerem? neque ego Alcippen nec Phyllida habebam,* | *depulsos a lacte domi quae clauderet agnos*.

8. NISA, *idest famula*. Ci ricorda la Nisa, amante infedele di Damone, dell'egl. VIII di Virgilio. ALEXIS, *famulus*. Ci ricorda il famoso pastore amato da Coridone nell'egl. II di Virgilio.

Suetus uterque comes. Calamos moderabar ydraules
Falce recurvella cuncte solamina, quando 10
Litoris Adriaci resonantem Tytyron umbra,
Qua demse longo pretexunt ordine pinus
Pascua porrecte celo genioque locali,
Allida mirtetis et humi florentibus herbis,
Quaque nec arentes Aries fluvialis arenas 15
Esse sinit, molli dum postulat equora villo,
Retulit ipse michi flantis leve sibilus Euri,
Quo vocalis odor per Menalà celsa profusus
Balsamat auditus et lac distillat in ora,
Quale nec a longo meminerunt tempore mulsum 20
Custodes gregium, quamquam tamen Archades omnes.
Archades exultant audito carmine nymphae
Pastoresque, boves et oves hyrteque capelle
Arrectisque onagri decursant auribus ipsi,
Ipsi etiam fauni saliunt de colle Licei. 25
Et mecum: « Si cantat oves et Tityrus hyrcos
Aut armenta trahit, quianam civile canebas

9. Ydraules, *idest aquatiles et dicitur ab ydro quod est aqua* Starà, osserva l'Albini, per *hydraulicos*. Trattasi, comunque, delle canne che crescono lungo le sponde dei fiumi, e con le quali si fanno zufoli e zampogne. Ora il del Virgilio vuol dire che stava potando di quelle canne. Cfr. nell'egl. al Mussato v. 22: *calamis umbrosa resectis* con evidente allusione al passo di quest'egloga.

10. recurvella, *idest moderatorio*. Cfr. nell'egl. al Mussato, v. 79, *falce recurva*.

11. Adriaci, *idest Adriani*. Tytyron, *accusativus grecus*. « *Tytyron* resonantem » (notisi questo verso adoperato in senso assoluto, come *decantati, descripsis*, ecc.) è retto da *Retulit ipse michi flantis leve sibilus Euri*. Veramente pare che l'egloga di Dante fosse portata a G. del Virgilio da Dino Perini.

12. pinus, *scilicet Ravenne*.

13. genioque locali, *idest naturaliter sine hominis labore vel opera*.

14. Allida, *spirantia*.

15. quaque, *idest ea parte*. Aries fluvialis, *idest fluvius Montonis*. È il Montone, che discendendo dall'Appennino al mare, attraversa la pineta di Ravenna. (Cfr. *Inf.* XVI, 46). Una consimile descrizione della pineta e del fiume ricorre pure nell'egloga al Mussato, v. 88 e sgg.

17. leve, *idest leviter*.

18. quo vocalis odor, *idest vocalis sonus scripture*. L'egloga di Dante è qui indicata come un armonioso profumo che molce gli orecchi, (notisi, non le nari) e stilla latte sulle labbra. Menala, *montes Arcadie pastorales*.

21. Nel marg. gregium, *aliter pecudum*.

22. Nel marg. audito, *aliter te* (cioè: *audite*).

25. fauni, *dei silvarum*. Licei, *montis Arcadie*.

26. Nel marg.: *Dicit hic Mopsus: quando hec audivi ego non feceram eglogam sed postquam per eglogas loquitur et ego*.

27. *Civile carmen* chiama l'autore il primo suo carme, non perché composto in città, come dimostrano le parole prese alla lettera, ma perché di stile diverso da quello bucolico.

Urbe sedens carmen, quando hoc Benacia quondam
Pastorale sonans detrivit fistula labrum?
Audiat in silvis et te cantare bubulcum ». 30
Nec mora, depostis calamis maioribus inter
Arripio tenues et labris flantibus hysco.
Sic, divine senex, ah sic eris alter ab illo »,
Alter es, aut idem, Samio si credere vati »,
Sic liceat Mopso, sicut liceat Melibeo. 35
Eheu! pulvereo quod stes in tegmine scabro

28. Benacia, *idest Virgiliana*; e nel marg.: *Benacus lacus est Mantue*. Cfr. nell'egl. al Mussato v. 7: *fistula Benacia*.

29. Cfr. il *calamo trivisse labello* di Virgilio (egl. II, v. 34). L'autore potrebbe significare qui la lunga sua dimestichezza con la *Bucolica* di Virgilio, ovvero, come pare anche probabile, il lungo suo esercizio nel comporre carmi bucolici, dacché la *Benacia fistula* può essere presa come simbolo della poesia pastorale in genere, e non soltanto di quella virgiliana. Né credo si oppongano i v. 88 e sgg. dell'egl. al Mussato, dove l'autore stesso dice che la poesia pastorale tacque dopo Virgilio finché non fu ripresa nella tenzone ch'ebbe Dante con lui, poiché egli non manca d'includere se stesso nella nuova produzione bucolica, e può aver trascurato la sua opera precedente o per modestia o per dare piú rilievo all'onore della tenzone avuta con Dante.

31. calamis maioribus, *idest alto stilo*; inter, *idest interim*.

32. tenues, *bucolice describendo*; hysco, *idest dico ut sequitur*.

33. Cfr. in Virgilio, egl. V, 49: *fortunate senex, tu nunc eris alter ab illo*. Nel nostro testo l'*ab illo* si riferisce a Virgilio, come lascia sottintendere anche l'espressione precedente: *fistula Benacia*.

34. Samio, *idest Pictagore*.

35. Varie le interpretazioni del passo: l'Albini approvando la lez. dei codici e la spiegazione degli editori inglesi, intende: « sarai un secondo Virgilio, anzi tal sei, anzi sei Virgilio stesso, se cosí a Mopso è lecito credere e cosí pure è lecito a Melibeo ». Per me, credo si possa aggiungere o sottintendere un *est*, dopo *vati*, e interpretare: Tu sei un secondo Virgilio, anzi Virgilio stesso, s'è lecito credere al vate di Samo (cioè al principio della metempsicosi), cosí sia lecito a me essere un secondo Mopso, cosí sia lecito a Melibeo essere un secondo Melibeo. Vi sarebbe cosí allusione ai noti personaggi Virgiliani da cui Dante aveva preso il nome per sé e per gli amici, e che G. del Virgilio ora vorrebbe far rivivere, quasi tal quali, nell'egloga sua.

36. Dante in fondo all'egloga aveva accennato a *tabernacla* come sua dimora, e G. del Virgilio ne riprende ora il motivo per pura finzione bucolica, ché la casa dei Polentani ov'era ospitato Dante, non poteva dirsi davvero *pulvereum tegmen scabrum*. « *Pulvereum* » è da intendersi non polveroso, ma fabbricato di vile materia (cfr. *pauperis et tuguri congestum*

Et merito indingnans singultes pascua Sarni
Rapta tuis gregibus, ingrate dedecus urbi,
Humectare genas lacrimarum flumine Mopso
Parce tuo nec te crucia crudelis et illum, 40
Cuius amor tantum, tantum complectitur, inquam,
Jam te, blande senex, quanto circumligat ulmum
Proceram vitis per centum vincula nexa.
O si quando sacros iterum flavescere canos
Fonte tuo videas et ab ipsa Phillide pexos, 45
Quam visando tuas tegetes miraberis uvas!
Ast inter medium pariat ne tedia tempus
Letitie, spectare potes quibus otior antris
Et mecum pausare; simul cantabimus ambo,
Ipse levi calamo sed tu gravitate magistrum 50
Firmius insinuans, ne quem sua deserat etas.
Ut venias locus ipse vocat. Fons umidus intus
Antra rigat, que saxa tegunt, virgulta flabellant;
Circiter origanum redolet, quoque causa soporis
Herba papaveris est, oblivia, qualiter aiunt, 55

caespite culmen, in Virg. egl. I, v. 69) come annota l'Albini.

37. SINGULTES, *quia exul.* Notisi l'uso trans. del verbo. SARNI, *idest Florentie ratione cuiusdem fluvij florentini sic nominati.*

38. URBI, *scilicet Florentie.*

39. HUMECTARE, *idest humidas facere.*

40. CRUCIA, *pro crucieris.*

41. Cfr. il virgiliano: *Gallo, cuius amor tantum mihi crescit in horas | quantum*, ecc. (egl. X, 73).

43. PROCERAM, *idest altam.*

45. FONTE TUO può rispondere tanto a *patrio Sarno* dell'egloga dantesca (v. 44) — notisi pure il riscontro del verbo *flavescere* — quanto al v. 9, c. XXV del *Par.: in sul fonte | Del mio battesmo prenderò il cappello.* Fillide è detta qui non Gemma Donati, come opinò taluno, ma piuttosto Firenze. Cfr. lo stesso nome per Firenze nell'egl. VII del Boccaccio.

46. QUAM, *pro quantum*; TEGETES, *idest tiguria.* Però l'imagine dell'uva (malamente altri aveva trascritto *ulvas*) ci fa intendere piuttosto per *tegetes* pergolati. Cfr. il virgiliano.... *aliquot mea regna videns mirabor aristas* (egl. I, 70).

47. AST, *pro sed*; INTERMEDIUM, *idest dum revertaris Florentie.*

48. *letitie* si riferisce evidentemente a *tempus* e non a *spectare potes.* L'autore allude qui al tempo che separava ancora Dante dal giorno della letizia, del ritorno cioè in patria e dell'incoronazione, onde egli stesso aveva espresso desiderio nei v. 42-44 dell'egloga precedente.

51. NE QUEM, *quia iuvenis sum et tu senex.* La qualità del suono doveva stare in relazione con l'età.

52. FONS UMIDUS, *idest studium indeficiens.*

53. ANTRA, *idest scole;* VIRGULTA, *idest fabule poetice.*

54. ORIGANUM, *herba redolens multum pro qua intendit philosophiam.*

55. HERBA PAPAVERIS, *idest delectatio supradictarum rerum*; AIUNT, *scilicet medici vel poete.*

Grata creans. Serpilla tibi substernet Alexis,
Quem Corydon vocet ipse rogem; tibi Nisa lavabit
Ipsa pedes accinta libens cenamque parabit;
Testilis hec inter piperino pulvere fungos
Condiet, et permixta doment multa allia, si quos 60
Forsitan inprudens Melibeus legerit ortis.
Ut commedas apium memorabunt mella susurri.
Poma leges Niseque genas equantia mandes,
Pluraque servabis nimio defensa decore.
Iamque superserpunt hedere radicibus antrum, 65
Serta parata tibi. Nulla est cessura voluptas.
Huc ades; huc venient, qui te pervisere gliscent,
Parrasij iuvenesque senes, et carmina leti
Qui nova mirari cupiantque antiqua doceri.
Hij, tibi silvestres capreas, hij tergora lincum 70
Orbiculata ferent, tuus ut Melibeus amabat.

59. FUNGOS, *idest dicta antiquorum magistrorum.* Su Testile cfr. Virgilio: *Testylis et rapido fessis messoribus aestu. | Allia serpyllumque herbas contundit olentes.* (egl. II, v. 10-11).

60. L'aglio pare qui preso dall'autore come antidoto contro i funghi velenosi, ma in talune regioni, p. es. in Calabria, l'aglio si adopera per provare, dal colore che prende dopo la cottura dei funghi, se questi siano velenosi. Notisi *doment* dove ci aspetteremmo un futuro in correlazione con *condiet.*

61. MELIBEUS, *stultus doctor*; è Dino Perini: si vede che questo doveva avere dimestichezza coll'autore in Bologna. Nel cod. si legge *ortus* invece di *ortis.*

62. SUSURRI, *sententias fabularum poetarum.* Cfr. il Virgiliano: [*tibi*] *saepe levi somnum suadebit inire susurro* (egl. I, 56).

63. POMA, *idest documenta*; NISE, *illius mulieris*; EQUANTIA, *quia rubea.*

64. PLURAQUE, *scilicet poma*; DEFENSA DECORE, *quasi dicat ita videbuntur tibi pulcre quod eas noles commedere.*

65. ANTRUM, *idest iam implentur scole.*

66. SERTA, *idest tui honores*; VOLUPTAS, *idest nulla delectatio tibi deficiet.*

67. Cfr. il virgiliano: *huc ades, formose puer....* (egl. II, v. 45).

68. PARRASIJ, *montis Arcadie*; IUVENES, *pastores.* Nel cod. boccaccesco si legge veramente *senex*, ma sta per *senes.* L'Albini trascrive *invenesque senesque*, ritenendo che la frase sia « presa bell'e fatta dai classici » (cfr. pag. 48).

69. I *carmina nova* si riferiscono ai versi della *Commedia* (cfr. il principio del primo carme devirgiliano a Dante: *novis qui cantibus orbem*, ecc.) mentre *carmina antiqua* si riferiscono ai versi latini, e forse non tanto a quelli di cui aveva dato saggio Dante componendo l'egloga, quanto a quelli degli antichi e maggiori scrittori che quegli avrebbe potuto illustrare stando a Bologna.

70-71. In *tergora lincum orbiculata* lo Scolari credette raffigurata la famosa mortadella bolognese! ma se in questi doni c'è proprio dell'allegoria, sarà piuttosto da pensare a delle pergamene più o meno

Huc ades, et nostros timeas ne, Tytire, saltus,
Namque fidem celse concusso vertice pinus
Glandifereque etiam quercusque arbusta dedere;
Non hic insidie, non hic iniuria, quantas 75
Esse putas. Non ipse michi te fidis amanti?
Sunt forsan mea rengna tibi dispecta? sed ipsi
Dij non erubuere cavis habitare sub antris;
Testis Acchilleus Chyron et pastor Appollo.
Mopse, quid es demens? Quia non permictet Yollas 80
Comis et urbanus, dum sunt tua rustica dona,
Iisque tabernaclis non est modo tutius amtrum,
Quis potius ludat. Sed te quis mentis anhelum
Ardor agit vel que pedibus nova nata cupido?
Miratur puerum virgo, puer ipse volucrem, 85
Et volucris silvas et silve flammina verna;
Titire, te Mopsus; miratio gignit amorem.
Me contempne; sitim frigio Musone levabo,
Scilicet hoc nescis, fluvio potabor avito.
Quid tamen interea mugit mea bucula circum? 90
Quadrifluumne gravat coxis umentibus uber?
Sic reor: en propero situlas inplere capaces
Lacte novo, quo dura queant mollescere crusta.
Ad multrale veni, si tot mandabimus illi
Vascula, quot nobis promisit Titirus ipse. 95
Set lac pastori fors est mandare superbum.
Dum loquor, en comites. et sol de monte rotabat.

egregiamente miniate, le quali dovevano attirare naturalmente nello Studio la curiosità del buon Dino Perini — *tuus ut Melibeus amabat* — e si cfr. a proposito il virgiliano: *castaneasque nuces, mea quas Amaryllis amabat* (egl. II, v. 52).

72. È risposta al verso dell'egloga dantesca: *Sed timeam saltus et rura ingnara deorum.*

73. PINUS, *idest majores.*

74. QUERCUS, *idest mediocres*; ARBUSTA, *idest minores*; DEDERE, *idest maiores mediocres et minores te fiduciant.* Anche da questi versi è lecito intendere che non pochi fossero, grandi e piccoli, gli ammiratori di Dante a Bologna, che insieme col del Virgilio si rendevano in certo modo mallevadori della sua sicurezza.

75. Cfr. *Aen.*, VI, 399: *Nullae hic insidiae tales.*

77-78. Cfr. Virg., egl. II, v. 19. *despectus tibi sum* e v. 60: *habitarunt di quoque silvas* | *Dardaniusque Paris.*

79. ACCHILLEUS, *es quod magister fuit Achillis*; PASTOR APPOLLO, *dum pavit oves Ameti* (nel cod. si legge *Ametici*).

80. MOPSE, *loquitur sibi ipsi auctor*; JOLLAS, *idest dominus Guido Novellus de Polenta tunc dominus Ravenne.* Per questo motivo devirgiliano cfr. Virg. egl. II, v. 56: *Rusticus es Corydon, nec munera curat Alexis,* | *nec, si muneribus certet, concedat Jollas.*

81. COMIS, *idest placidus.* Cfr. Orazio, sat. I, 10-65.

82. Con *his tabernaclis* si allude all'ospitalità polentana, secondo l'espressione stessa di Dante in fondo alla prima egloga.

83. QUIS, *pro quibus*; LUDAT, *idest ludere possit,* Nel cod. si legge *laudat,* ma la prima *a* è espunta. TE, *scilicet Mopsum.*

85-87. Cfr. Virg. egl. II, v. 63 e sg.: *Torva leaena lupum sequitur, lupus ipse capellam,* | *florentem cytirum sequitur lasciva capella,* | *te Corydon, o Alexi: trahit sua quemque voluptas.* La finale però del poeta bolognese è senza dubbio piú spirituale e ammirevole.

85. Nel margine: *assignat cupidinis causas*; VOLUCREM, *miratur.*

86. VOLUCRIS, *miratur*; SILVE, *mirantur*; FLAMINA, *idest venti*; VERNA, *quia pullulant veris advenienite temperie.*

87. TE, *miratur.*

88. MUSONE, *idest Musato poeta paduano.* E forse sarà anche vera una certa allusione al Mussato, ma non in quanto G. del Virgilio lo volesse contrapporre a Dante quasi per vendicarsi del disprezzo di lui (*me contemne*) come intese il BELLONI (Cfr. *Giorn. Stor.* 67, pag. 209 e sgg. e le mie osservazioni nel *Giorn. dant.* a. XXVII, quad. I) ma in quanto sarebbe emigrato, secondo me, a Padova, dove col Mussato si sarebbe potuto trattenere in piacevoli conversazioni, secondo il desiderio manifestato nell'egloga diretta a quel poeta dopo la morte di Dante. (Cfr. i v. 197-9). L'imagine però del fiume starebbe meglio ad indicare, anche secondo l'uso dantesco, la terra dove intendeva ora dirigersi il maestro bolognese. cioè Padova, e risponderebbe alla premessa: *vel que nova* PEDIBUS *nata cupido?* la quale altrimenti non avrebbe senso.

89. AVITO, *quia avus Mopsi fuit Paduanus*; e al fatto che Dante ignorasse questa circostanza si vorrebbe riferire l'*hoc nescis* del verso; io invece piú verisimilmente credo che Dante ignorasse l'intenzione che aveva l'amico di emigrare a Padova, e che su questa circostanza — non sulle proprie origini padovane — l'autore volesse ora richiamare l'attenzione dell'amico. Affatto trascurabile ormai è l'ipotesi del Dionisi che Dante sia detto ignaro del Musone, cioè del Mussato, perché avvezzo a bere solo nel patrio fiume, cioè è poeta volgare mentre il Mussato è latino. L'espressione: *fluvio potabor avito,* si riferisce all'autore stesso, e non fa che confermare la precedente: *sitim frigio Musone levabo.* Notisi infine l'uso del verbo *potabor* quasi medio.

90. Nella *bucula* l'autore — che già s'è dichiarato bifolco nel v. 30 — raffigura piú modestamente la propria poesia bucolica (cfr. il v. 150 dell'egl. al Mussato) in correlazione con l'« ovis dantesca » dalla quale prende ora lo spunto.

91. UMENTIBUS, *idest lacte.*

93. LACTE NOVO, *idest buccolico carmine.* C'è allusione a Melibeo (cfr. v. 66 dell'egloga dantesca) che avrebbe trovato ora l'egloga di Giov. del Virg. meno difficile del primo carme.

96. SUPERBUM, *redarguit tacite Tytirum quia pastorum interest lacte abundare.* In questo verso parmi piuttosto che l'autore dica non sia forse superbia la sua di mandar latte, lui bifolco, a un pastore come Dante, di mandare cioè quell'egloga a chi aveva già dato prova eccellente di poesia bucolica; si scuserebbe insomma di venire ora quasi a tenzone con Dante.

97. EN, *pro ecce.*

IV.

Egloga Dantis Allagerij Johanni De Virgilio missa.

Velleribus Colchis prepes detectus Eous
Alipedesque alij pulcrum Titana ferebant.
Orbita, qua primum flecti de culmine cepit,
Currigerum cantum libratim quemque tenebat,
Resque refulgentes, solite superarier umbris, 5
Vincebant umbras et fervere rura sinebant.
Titirus hoc propter confugit et Alphesibeus
Ad silvam pecudumque suique misertus uterque,
Fraxineam silvam tilijs platanisque frequentem.
Et dum silvestri pecudes mixteque capelle 10
Insidunt herbe, dum naribus aera captant,
Tytirus, hic, annosus enim, defensus acerna
Fronde soporifero gravis incumbebat odori,
Nodosoque piri vulso de stirpe bacillo
Stabat subnixus ut diceret Alfesibeus. 15
« Quod mentes hominum » fabatur » ad astra ferantur,
Unde fuere, nove cum corpora nostra subirent,
Quod libeat niveis avibus resonare Caistrum
Temperie celi letis et valle palustri,
Quod pisces coeant pelagi pelagusque relinquant, 20
Flumina qua primum Nerei confinia tangunt,
Caucason Hyrcanie maculent quod sanguine tygres,
Et Libies coluber quod squama verrat arenas,
Non miror, nam cuique placent conformia vite,
Tytire; sed Mopso miror, mirantur et omnes 25
Pastores alij mecum Sicula arva tenentes,
Arrida Ciclopum placeant quod saxa sub Ethna ».
Dixerat, et calidus et guture tardus anhelo
Jam Melibeus adest et vix « en, Tytire », dixit.
Inrisere senes iuvenilia gnttura, quantum 30
Sergestum e scopulo vulsum risere Sycani.
Tum senior viridi canum de cespite crinem
Substulit et patulis efflanti naribus infit:
« O nimium iuvenis, que te nova causa coegit
Pectoreos cursu rapido sic angere folles? » 35

1. Velleribus Colchis, *idest Arietis*; Eous, *equus solis*.

2. Alipedes, *equus solis*; Titana, *sol*. Questi due versi stanno a indicare, secondo il fare dantesco, la stagione dell'anno. Quali fossero i cavalli del sole dice lo stesso Dante in *Conv.* IV, 23: « Li gentili diceano che il carro del sole avea quattro cavalli: lo primo chiamavano Eoo, lo secondo Piroi, lo terzo Eton, lo quarto Flegon, secondo che scrive Ovidio nel secondo di Metamorfosos in torno a le parti del giorno » (cfr. Ovidio, *Met.* l. II, v. 153). In quel *velleribus Colchis.... detectus Eous,* si deve intendere che il sole fosse già uscito dalla costellazione d'ariete.

3-6. Qui propriamente viene descritta l'ora, cioè il mezzodi, quando il sole arrivato al punto dove incomincia a discendere, tiene librate le ruote del carro, e manda sulla terra i raggi drittamente, in modo che le ombre proiettate dai corpi illuminati diventano piú piccole dei corpi stessi; e allora i campi sono piú caldi appunto perché piú colpiti dal sole. Gli editori inglesi intendono peraltro che in questi sei versi sia solo descritta l'ora del giorno; cfr. però l'Albini, pag. 52 e sgg., e per altre osservazioni pure il Torraca, in *Bull. della Soc. dant. it.* N. S. X. pag. 175 e sgg.

11. Alfesibeo è un certo maestro Fiducio de' Milotti, come postilla al v. 15 il Boccaccio. Vedasi intorno a lui il Ricci, *L'ultimo rifugio,* pag. 101-2 e 451.

12-13. Questo distico soltanto, secondo gli editori inglesi, si riferisce a Titiro; e vi assente anche l'Albini con opportune osservazioni sulla convenienza di limitare a questo distico la descrizione di Titiro, (cfr. pag. 54). Nel codice si legge *frondi,* ma è una svista per *fronde*; *soporifero odori* è espressione astratta per indicare i *fiori* che hanno odore soporifero, sui quali stava adagiato Dante un po' vecchio, sotto i rami di un acero.

14-15. Quest'altro distico va riferito interamente ad Alfesibeo, il quale, appoggiato ad un nodoso bastoncello divelto dal tronco d'un pero, stava in atto di parlare. Cfr. il virgiliano: *incumbens tereti Damon sic coepit olivae,* egl. VIII, 16.

15. Alfesibeus, *magister Fiducius de Milottis de Certaldo medicus qui tunc morabatur Ravenne.*

16. Notisi la forma *fabatur* usata solo nel basso latino.

16-17. Il principio che le anime tendano al eielo donde presero l'essere quando, novelle, entrarono nei corpi umaui, è platonico. L'Albini opportunamente cita le frasi di Platone: *Timeo*, 14. ὁπότε ʽσώμασιν ἐμφυτευθεῖεν. 15. ὅταν εἰς σῶμα ἐνδεθῇ θνητόν [sogg. sott. ψυχή].

18. niveis, *idest cignis*; Caistrum, *fluvium Asie.* È il Chiay o Chyas, fiume della Lidia, con le sponde popolate di cigni.

20. relinquant, *cum intrant aquam dulcem.*

21. Nerei, *dei marini.*

25-27. Qui il poeta, pel fatto che la poesia bucolica era nata in Sicilia (*Sicelides musae,* diceva anche Virgilio) finge che la scena dell'egloga si svolga nei campi siculi, e raffigura Bologna negli *arida saxa sub Ethna,* (cfr. *Cyclopea saxa* in *Aen.*, I, 201 e « in Mongibello a la fucina negra » *Inf.* XIV, 56) popolati dai Ciclopi e da Polifemo; arrida, *quia parvi lucri.* Anche nella *Commedia* l'autore rimprovera a Bologna « l'avaro seno » *Inf.* XVIII, 63; Ethna, *Ethna mons Sicilie pro Bononia ponitur.*

28. dixerat, *scilicet magister Fiducius.*

29. Melibeus, *idest ser Dinus Perini.* È lui che porta il carme del Bolognese a Dante; *calidus* è detto piuttosto per la fatica del correre.

31. Sicani, *Siciliani*; e nel marg.: *tangit hic quod legitur Eneide Virgilij libro 5° de Sergesto.* La convenienza di tale raffronto sta senza dubbio nel fatto che la scena bucolica si finge svolta in Sicilia.

32. senior, *scilicet Titirus*; il comparativo sta per il *senes* del v. 30, dove insieme figurano Dante e Fiducio; canum, *caput.*

33. Substulit, *elevavit*; efflanti, *scilicet Melibeo*; infit, *dixit.*

Ille nichil contra, sed, quam tunc ipse tenebat,
Cannea cum tremulis coniuncta est fistula labris,
Sibilus hinc simplex avidas non venit ad aures,
Verum, ut arundinea puer is pro voce laborat,
Mira loquar sed vera tamen, spiravit arundo: 40
Forte sub inriguos colles ubi Sarpina Rheno;
Et, tria si flasset ultra spiramina flata,
Centum carminibus tacitos mulcebat agrestes.
Tytirus et secum conceperat Alphesibeus;
Tytiron et voces compellant Alphesibei: 45
« Sic, venerande senex, tu roscida rura Pelori
Deserere auderes, antrum Ciclopis iturus? »
Ille: « quid hoc dubitas? quid me, carissime, tentas? »
« Quid dubito? quid tento? » refert tunc Alphesibeus,
« Tibia non sentis quod fit virtute canora 50
Numinis et similis natis de murmure cannis,
Murmure pandenti turpissima timpora regis
Qui iussu Bromii Pactolida tinxit harenam?
Quod vocet ad litus ethneo pumice tectum,
Fortunate senex, falso ne crede favori, 55
Et Driadum miserere loci pecorumque tuorum.
Te iuga, te saltus nostri, te flumina flebunt
Absentem et nimphe mecum peiora timentes,
Et cadet invidia quam nunc habet ipse Pachinus;

38. SIMPLEX, *sed multiplex.* Il suono cioè che esce dal flauto di Melibeo non è semplice ma vario; AURES, *nostras, Titiri et Alphesibei.*

39. VERUM, *pro set*; UT, *idest postquam.* Il *puer is* (nel cod. si legge *his*) è sempre Melibeo detto poco prima (verso 34) *nimium iuvenis*; qui peraltro *puer* ha significato, come bene osserva l'Albini, di garzone, servo.

40. Cfr. il dantesco: « io dirò cosa incredibile e vera » *Par.* XVI, 124.

41. Nel marg.: *principium egloge missi* [sic] *a magistro Johanne.* SARPINA, *fluvius*; RHENO, *fluvius.*

42. SPIRAMINA, *idest carmina.*

43. CENTUM, *quia LXXXXVII, tantum sunt missa.* E altrettanti versi (97) quant'erano quelli del Bolognese, compone ora Dante; il che pure conferma l'autenticità degli ultimi tre versi dell'egloga.

46. In *roscida rura Pelori* è adombrato il luogo dove effettivamente dimoravano Dante e Fiducio, cioè Ravenna.

47. ANTRUM, *idest Bononie*; CICLOPIS, *scilicet tyrampni.* Il Ciclope è Polifemo, del quale sarà fatta menzione piú giú.

48. ILLE, *scilicet Tytirus.*

51. DE MURMURE, *servi Mide.* Si allude alla notissima favola del re Mida, il cui barbiere avrebbe affidato alla terra il segreto che il suo padrone avesse le orecchie d'asino, ma le canne loquaci ne avrebbero pubblicato il segreto. Cfr. Ovidio, *Met.* XI, 147 e sgg.; CANNIS, *ostendit Mopsum non habere laborem in carminibus buccolicis condendis nisi sicut fistule pastorum cum pulsabantur dicebant: rex Mida habet aures asini.* Il Boccaccio dunque nulla di male sospettò in questa finzione di Mida, anzi vi ammette una lode per la spontaneità della poesia bucolica di G. del Virgilio: ma il richiamo mitologico in un poeta come Dante e in una poesia come questa, non parmi esente da qualche piú riposta intenzione, crederei, di scherno o diffidenza non contro il buon G. del Virg., ma contro l'ambiente cittadino in cui questi offriva a Dante ospitalità. Cfr. la mia interpretazione ai v. 39-41 della I egloga dantesca, di cui parmi sentire qui un certo riflesso: in tutte le offerte dell'amico bolognese la prudenza di Dante scopriva quasi un inganno per colpa non di lui, ripeto, ma della sua città o meglio del partito guelfo allora predominante, e non voleva, non poteva lasciarsi vincere dalle auree apparenze per non subire poi le delusioni anzi la « miseria » dell'avaro re della Frigia per la cui « domanda ingorda.... sempre convien che si rida ». *Purg.* XX, v. 107-108.

52. TURPISSIMA, quia *habebat aures asininas*; REGIS, *Mide.*

53. BROMII, *idest Bacci*; PACTOLIDA, *patronomicum;* TINXIT, *quia fecit eam auream*; cfr. in Ovidio: *Rex iussae succedit aquae; vix aurea tinxit-Flumen.* (*Met.* XI, 142 e sg.).

54. Cfr. Ovidio (*Met.* X, 692) *Luminis exigui fuerat prope templa recessus* | *Speluncae similis, nativo pumice tectus.*

55. Cfr. Virgilio, egl. I, 47: *Fortunate senex, ergo tua rura manebunt*; e II, 17: *O formose puer, nimium ne crede colori.*

56. LOCI, *in quo scilicet nunc es.* Cioè Ravenna. Cfr. Ovidio, *Met.* XIII, 763 *oblitus pecorum antrorumque suorum.*

57-58. Cfr. Virgilio, egl. I, v. 38 e sg., ed egl. V, v. 20 e sg. TIMENTES, *forte ne occidaris.*

59. PACHINUS, *idest mons Sicilie.* In questo monte, dal Carducci in poi, quasi tutti i critici intesero raffigurata Verona, in quanto questa città avrebbe invidiato a Ravenna l'ospitalità al divino poeta. L'Albini però, premesso che Pachino stia piuttosto « a indicare i luoghi piú celebrati come fiorenti di poesia e di canti » intende « l' invidia che Pachino ha di Peloro, in quanto ora per la presenza di Titiro l'eguagli e vinca ». Nell'egl. di Giov. del Virgilio al Mussato (v. 6 e sg.) *ludunt namque dee quas fistula monte Pachyno — per silvas, Amarilli, tuas Benacia duxit,* il Boccaccio annota: *Teocritus Syragusarum poeta primus sermone Greco descripsit buccolicum carmen, quem Virgilius imitatus est sed Latine. Hic enim pro Pachino Siculo monte Teocritus accipiendus est.* E anche questa nota m' indurrebbe a credere che nel Pachino dell'egloga dantesca vi sia allusione, se non proprio a Teocrito, come padre della poesia bucolica, almeno al principale centro di questa che ora avrebbe potuto invidiare a Dante i nuovi carmi. Notisi che in questa stessa egloga Dante non è parco di lodi a se stesso: *venerande senex, fortunate senex, hoc illustre caput,* ecc.). Ora, se Dante si fosse allontanato da Ravenna — terra idillica raffigurata in Peloro — sarebbe caduta l' invidia contro quella città, sarebbero, in altri termini, cessati quei suoi carmi che poteva invidiargli lo stesso Pachino.

Nos quoque pastores te congnovisse pigebit. 60
Fortunate senex, fontes et pabula nota
Desertare tuo vivaci nomine nolis ».
« O plus quam media merito pars pectoris huius »
— Atque suum tetigit — longevus Tytirus inquit,
« Mopsus, amore pari mecum connexus ob illas 65
Que male gliscentem timide fugere Pyreneum,
Litora dextra Pado ratus a Rubicone sinistra
Me colere, Emilida qua terminat Adria terram,
Lictoris ethnei commendat pascua nobis,
Nescius in tenera quod nos duo degimus herba 70
Trinacride montis, quo non fecundius alter
Montibus in Siculis pecudes armentaque pavit.
Set quanquam viridi sint posponenda Pelori
Ethnica saxa solo, Mopsum visurus adirem,
Hic grege dimisso, ni te, Polipheme, timerem ». 75
« Quis Poliphemon » ait « non horreat » Alphesibeus
« Assuetum rictus humano sanguine tingui,
Tempore iam ex illo quando Galathea relicti
Acidis heu miseri discerpere viscera vidit?
Vix illa evasit; an vis valuisset amoris, 80
Effera dum rabies tanta perferbuit ira?
Quid, quod Achimenides sociorum cede cruentum
Tantum prospiciens animam vix claudere quivit?

61-62. Notisi l'emistichio virgiliano *fortunate senex*; mentre al v. 46 c'è *venerande senex*. — *desertare* corrisponde al *deserere* del v. 47. — La ripetizione dei concetti è evidente, ed è di sapore virgiliano.

66. Nel marg.: *Pireneus dum vidisset musas pluviali tempore et quidem nocturno dixit eis se velle eas amicabiliter acceptare, et dum intraxisset domum ipse, eas inclusit volens solus eas habere*; *at ille evolaverut* (sic) *per tectum et ille volens eas sequi proiecit se post eas*, et *magno ictu mortuus est.* Cfr. Ovidio, *Met.* V, 274-293. Anche G. del Virgilio nell'egl. al Mussato, v. 262-273, accenna allo stesso mito, che qui parmi ricordato da Dante per esprimere ancora una volta la sua diffidenza contro l'ospitalità bolognese, malgrado gli allettamenti e le assicurazioni sincere di G. del Virgilio. Notisi pure una certa correlazione fra il *timide fugere Pyreneum* di questo verso e il *ni te, Polipheme, timerem*.

67. Litora, *designat locum in quo stat scilicet Ravennam.* C'è però una finzione: Mopso crede che Titiro stia in una terra limitata dal Po e dal mare, cioè Ravenna, e ignora che questi invece se ne sta con Alfesibeo sulla tenera erba del Peloro; e con tale finzione l'autore credo voglia dire che G. del Virgilio s'ingannasse nello stimare Ravenna come un'espressione geografica, come una terra non idillica, mentre può eguagliare il Peloro. Rubicone, *fluvius.* È anche menzionato nel *Par.* VI, 62. Al tempo di Dante il Badareno e il Padenna, due rami inferiori del Po, bagnavano Ravenna situata, secondo il famoso verso di Francesca: « su la marina dove il Po discende » (*Inf.* V, 98).

68. Emilida, *Romandiola*; qua, *in ea parte*; Adria, *civitas inde Adrianum mare.*

69. Ethnei, *Bononie.* G. del Virgilio cioè esaltava Bologna come idillica, ignaro, come sopra s'è detto, che questa qualità conveniva invece a Ravenna. Per la descrizione idillica che aveva fatta il Bolognese della sua città, cfr. i v. 52-66 dell'egl. precedente.

71. Trinacride, *Sicilie.* Il monte è il Peloro descritto al v. 46 di quest'egloga.

75. Polipheme, *ciclops fuit de quo Virgilius En. III° circa finem.* Intorno a Polifemo, come alle sue vittime, il postillatore non sa dirci altro; e assai controversa e varia fu l'interpretazione dei critici. Secondo l'Albini nessuno sarebbe stato designato sotto quel nome, col quale Dante non avrebbe significato di piú — come opinava il Carducci — « che il rifuggire.... dal mutare una stanza che lo affida e gli conviene con altra men decorosa e tranquilla ». Altri, come lo Scheffer-Boichorst, propendevano a raffigurare in Polifemo Romeo dei Pepoli, ricco e famoso signore di Bologna; ovvero, come pensarono gli editori inglesi, Roberto di Napoli; ovvero, come scrisse il Torraca, un vicario di costui, don Diego Lainez de la Rat; o infine, come opinò il Ricci, un nipote di quel Venetico Caccianemici vituperato da Dante nella bolgia dei ruffiani. Ma credo ormai fuor di dubbio — e critici recenti hanno meco acconsentito — che in Polifemo Dante abbia personificato quei *saltus et rura ingnara deorum* che già mostrava di temere nell'egl. I, ritraendo insomma il Comune di Bologna, o meglio la parte guelfa piú intransigente e piú nera che dominava allora nella città. Notisi che questa era da tempo divisa fra Maltraversi e Scacchesi. Cfr. il mio studio in *Bull. della Soc. dant.* vol. XVIII, pag. 189 e sg.

77. Cfr. *Met.* XIV, 167: *Iterum Polyphemon et illos | aspiciam fluidos humano sanguine rictus.*

78. Galathea, *nomen proprium.*

79. Acidis, *proprium nomen.*

82. Achimenides, *nomen proprium.* A proposito di questi nomi, il postillatore dunque ci lascia in asso, e « quelli stessi che in Polifemo trovavano una persona storica non trascorsero, o rinunziarono quasi tutti — come bene osserva l'Albini (pag. 61) — a divisare particolari fatti di quella in rispondenza alle geste ciclopiche qui ricordate ». Ora io credo di avere sufficientemente chiarito, nello studio sopra citato, che Aci sia un giovane scolaro dello Studio bolognese, un tal Jacopo da Valenza, impiccato nel maggio 1321 per avere rapita, o soltanto tentato di rapire una donzella di nome Costanza, figliuola di Franceschino delli Zagnoni d'Arzelà appartenente al partito dei Maltraversi (cfr. M. Griffoni in *Mur. Rer.* I, 18). E in Achemenide credo raffigurato Romeo dei Pepoli, sfuggito a mala pena alle mani dei Maltraversi insorti contro di lui un giorno di luglio 1321. Per il mito pastorale di Aci e Galatea, si può cfr. Ovidio, *Met.* XIII, 865 e sgg., e per il mito epico intorno ad Achemenide, vedi Virg. *Aen.* III, verso la fine.

83. claudere, *id est ut non moreretur.*

Ha, mea vita, precor, nunquam tam dira voluptas
Te premat, ut Rhenus et Nayas illa recludat 85
Hoc illustre capud, cui iam frondator in alta
Virgine perpetuas festinat cernere frondes ».
Tityrus arridens et tota mente secundus
Verba gregis mangni tacitus concepit alumni.
Set quia tam proni scindebant ethra iugales, 90
Ut rem quamque sua iam multum vinceret umbra,
Virgiferi silvis gelida cum valle relictis
Post pecudes rediere suas, hyrteque capelle
Inde velut reduces ad mollia prata preibant.
Callidus interea iuxta latitavit Iollas, 95
Omnia qui didicit, qui retulit omnia nobis,
Ille quidem nobis et nos tibi, Mopse, poymus.

Expliciunt.

85. RHENUS, *fluvius*; NAYAS *civitas Bononie*. La *Naias* veramente può corrispondere alla *nimpha procax* della I egl. di G. del Virgilio, cioè alla Savena che, insieme col Reno, abbiamo visto indicare la positura di Bologna.

86. L'Albini opportunamente ricorda che l' *illustre caput* è quello del sole in Ovidio. *Met.* II, 50, e però intendasi qui l'agg. illustre nel senso di luminoso, radiante; CUI, *scilicet capiti*.

87. VIRGINE, *idest danne lauro*; FRONDES, *ut te scilicet coronet in poetam*. Questo verso e il precedente sono stati variamente intesi; per me il *frondator* è Apollo, mentre l'*alta vergine* simboleggia il lauro; e si avrebbe qui come l' ideale compimento di quello che era ancora un desiderio nel proemio del *Paradiso*: cfr. i v. 22-27 del 1 canto dove pure l' imagine di Apollo (*O divina virtú*) è accostata a quella del lauro a lui sacro (*tuo diletto legno*).

89. GREGIS, *scilicet humani*; ALUMNI, *quia medicus et philosophus erat magister Fiducius*. La voce *alumni* giustamente vien presa dall'Albini in senso attivo e fatta corrispondere ad *altoris*. Il Milotti doveva aver in cura il gran gregge, cioè il genere umano, sia come filosofo, sia come medico. E forse egli assistè Dante nell' infermità che, a poca distanza da quest'egloga, lo condusse alla tomba.

90. IUGALES, *solis equi*. Cfr. Ovidio, *Met.* XI, 257: *Pronus erat Titan inclinatoque tenebat* ecc.

91. È la stessa imagine, però ora invertita, dei v. 5-6, là per indicare il mezzogiorno e qui per indicare la sera, allorché le ombre dei corpi diventano piú lunghe. Cfr. Virg. egl. II, v. 67: *Et sol crescentes decedens duplicat umbras.*

92. VIRGIFERI, *scilicet Titirus et Alphesibeus qui, quia erant pastores, gerebant virgas.*

94. Le capre già pasciute tornano volenterose all'ovile come se andassero a pascolare.

95. CALLIDUS, *idest astutus*; INTEREA, *dum scilicet isti pastores inter se talia recitabant*. IOLLAS, *dominus Guido Novellus.*

96. DIDICIT, *dicta scilicet superius.*

97. ILLE, *scilicet yollas*; NOBIS, *Danti*; NOS, *Dantes*; TIBI, *magistro Johanni*; POYMUS, *idest fingimus vel monstramus*. Nella *Geneal. Deor.* (XIV, 7) lo stesso Boccaccio dice: POIS POIS *quod idem sonat quod fingo fingis*. Questi ultimi tre versi sono stati ritenuti spuri, aggiunti da chi mandò l'egloga al Bolognese dopo la morte di Dante; ma l' ipotesi non parmi sostenibile, quantunque con varie argomentazioni difesa da A. BELLONI, in: *Versi apocrifi in una egloga di Dante*. Padova, 1923. Sulla lunga questione, alla quale parteciparono altri critici, si può leggere un giudizio di PIO RAINA in *Bull. della Soc. dant. it.* N. S. vol. XXV, p. 149.

Reggio di Calabria, aprile 1926.

G. LIDÒNNICI.

VARIETÀ

Note d'esegesi Dantesca.

XXVII.

Inferno, XXXIII, 31.

Nel sonno che al conte Ugolino squarciò il velame del futuro, l'arcivescovo Ruggieri « pareva a lui maestro e donno

> Cacciando il lupo e' lupicini al monte
> per che i Pisan veder Lucca non ponno.
> Con cagne magre studiose e conte
> Gualandi con Sismondi e con Lanfranchi
> s'avea posti dinanzi dalla fronte.
> In picciol corso mi pareano stanchi
> lo padre e i figli, e con l'acute zane
> mi parea lor veder fender li fianchi.

La caccia ordinata dal porporato traditore contro la casata del Conte seguiva ad accordi segreti con i Grandi di Pisa, che, nella visione del sogno, come generalmente si legge, figurano a guisa de' battitori aizzanti la canèa famelica, studiosa e sagace; mentre questi attributi, ben piú che agli ignari ministri dell'atroce vendetta, s'attaglierebbero agli invidi, irrequieti e frodolenti complici assunti dal Ruggeri a mascherare i suoi ' ma' pensieri ', mentre dietro lo schermo di que'suoi mastini veniva avvolgendo ne'suoi lacci il malaccorto che fidavasi di lui.

XXVIII.

Inferno, XXXIV, v. 96 e 105.

Il primo tentativo di emendare la lezione del vessatissimo triternario preludio all'avvento di Lucia, del quale dissi nella IV^a di queste *Note esegetiche*, m'avea condotto a sostituire nel v. 9 al tradizionale *terzo* passo della notte (il quale non parevami che potesse chinare l'ale che non ha) l'indicazione di tale un luogo, ove la notte effettivamente inchinasse al tramonto, per avere già superato lo zenit nell'ora ch'èrale terza sul sacro monte. Ritenendosi che al Morrocco (*Purgatorio*, IV, 137 sgg.), sito a 90° Long. Or. dall' Eden, dovesse aversi già l'ora nona della notte, pensai che il luogo cercato giacesse circa una trentina di gradi piú verso ponente, dove il Nostro sembra avere immaginato, di là da Gade, quel « varco folle d' Ulisse » (*Paradiso*, XXVII, 82), che doveva poi dall'alto de'cieli vedere. E sul fondamento di quanto scrisse nelle *Biografie dei Viaggiatori Italiani* l'Amat di S. Filippo (Roma, 1882, pag. 109) circa la *Relazione sul viaggio alle Canarie* (a. D. 1341) *di Nicoloso da Recco e del fiorentino Angiolino del Tegghia dei Corbizzi*, pubblicata nel 1826 da Seb. Ciampi, che la credette opera del Boccaccio, persuadevami essere legittima la supposizione dell'egregio storico, che la scelta fatta di que' due capitani con ciurma mista di Genovesi, Fiorentini e Castigliani, per l'avventurosa spedizione ordinata da Alfonso IV di Portogallo, comprovasse una piú che rudimentale notizia di quel gruppo d' isole, che ai nostri navigatori si attribuiva nella prima metà del Trecento.

E già l' isola di Ferro (insigne fra tutte dacché, regnante in Francia Luigi XIII, alla Regina di Navarra, sua madre, fu dedicato il magro atlante, in cui le longitudini veggonsi segnate secondo quel meridiano, rimasto normativo fino a memoria nostra) disponevasi a soppiantare il terzo passo, in questa forma:

> e la Notte de'passi con che sale
> fatti avea duo nel loco ove eravamo,
> e al Ferro già chinava in giuso l'ale;

allorché, in buon punto, il Patulcio intervenne a *togliermi d'erro*. Era la terza *giornata* (jornada) del mirabile mistero o dramma liturgico quella che chinava in giuso l'ale, mentre la Notte nella valletta dei principi *era* appena al suo terzo passo; da poco erano passate l'ore venti, secondo che oggi diremmo. « Il terzo Gian chinava in giuso l'ale », mentre « Aurora » — non una prosaica aurora, né solare né lunare — *ma l'immortale* Aurora, la diva Ὑπεριονίς, qua, uscendo dall'amplesso del suo dolce amico Titono, all'oriental balcone, *s'imbiancava*,[1] là, accolta entro il talamo geniale, ostentava sua fronte lucente di gemme poste in figura del freddo animale che con la coda percuote la gente.

Il Moore nel classico suo studio *Accenni al tempo nella D. C.*, volto in italiano da Cino Chiarini (Firenze, Sansoni 1900), quando, a sfatare la teorica, secondo la quale Dante si riferisce all'aurora solare in Italia, argomentò che le due indicazioni contenute in *Purg.*, III, 23 e XV, 6 si potrebbero citare come casi paralleli del contrasto fra le ore del Purgatorio e quelle d'Italia, solo da chi dimenticasse, che Dante stesso allora, ci indica molto accuratamente un tale contrasto, paralogizza a sua volta, ponendo come indiscutibile la non provata corrispondenza fra il dettato di Dante e la lezione volgata.

« Nel caso presente », osserva il dottissimo Inglese, « sarebbe certo assurdo supporre, che tutta una descrizione cosí piena di vita e di colori, si riferisca ad un fenomeno assente e invisibile ». — Vero come il Vangelo! Ma se *la sua fronte*, sciolta dall'articolo, affatto superfluo, si ripresenti lucente di gemme *là*, dove il Poeta sedeva, il fenomeno cessa di essere assente ed invisibile per lui, e la vivacità della scena tanto colorita si spiega di per sé.

Quanto a noi, se Aurora ci si dipinge *là* fulgente nell'astrigero serto, è ovvio che biancheggiante la dovremmo supporre in altra plaga; e questa plaga, o vogliasi denotata espressamente con qua, sostituto a *già*, o se ne rimetta la ricerca al discreto lettore, si può tenere come indubitato che non altrove potrebbe collocarsi che in Italia, dove il balco, a cui s'imbiancava la diva, àpresi sopra il nubifero Apennino.

Altra però è la questione, alla quale ci richiama ora il terzo Giano rivelatoci dalla *felix culpa* del menante, che nel testo del Buti a *terzo* sostituí quella voce *giorno*, ch'era forse apposta qual chiosa dichiarativa a *giā*, letto da troppi falsamente per *già*.

Se per il viatore, che volse le spalle alla selva paurosa la mattina susseguente al plenilunio (*Inf.*, XX, 127 sgg.), nella prima sera, ch'ei trascorre sul monte del Purgatorio, la terza giornata è sul dichino, non reggono contro quest'aperta smentita del Poeta le sottili argomentazioni intese a spiegare il detto di Virgilio:

> e già il Sole a mezza terra riede;

e la domanda mossagli da Dante:

> e come in sí poca ora
> da sera a mane ha fatto il Sol tragitto?

in senso diverso da quello che il verbo *riede*, usato dal Maestro, sembra implicare, cioè che col passaggio all'opposto emisfero i due Poeti trovarono la sera (del Sabato santo) retrocessa al mattino del giorno medesimo, e non già proceduta a quello del seguente (che sarebbe la Domenica di Pasqua). Non dunque la mane del terzo giorno è designata nel XXXIV dell'*Inferno*, ma quella del secondo. Perché il terzo, iniziato come il primo alle falde d'un simbolico monte, chinava in giuso l'ale, quando il Poeta, che seco avea di quel d'Adamo, vinto dal sonno, si abbandonò sull'erba dell'amena Valletta.

Non mi dissimulo io già che questo *terzo Gian* per il momento non ha altra consistenza che di congettura e che, usandolo a rincalzo dell'interpretazione d'altri passi della *Commedia*, preverrebbesi il giudizio de'maestri sulla sua veracità. Penso tuttavia che codesto giudizio medesimo non potrebbe prescindere dalla considerazione, che l'accenno al tempo, fin qui impiegato nell'arduo viaggio, come viene opportuno ad eliminare l'elegante questione proposta dal can. Dionisi e dal Della Valle, cosí appare conforme alla pratica costante dell'Autore. Che se l'emendamento stesso, oltre l'intenzione di chi l'intravvide, s'inquadra benissimo nella successione cronologica de'vari episodi, che ne risulta nonché altro illustrata, si vorrà riconoscere che, riducendosi in sostanza

[1] Quanto meno sollecita del decoro matronale dimostrossi la « femina consularis » che, durante un banchetto, appartatasi con Ottaviano « coram viro », ricomparve poco stante nel Triclinio « *rubentibus* auriculis, incomptiore capillo » (Suet., *Oct. Aug.* 69).

il divario fra la comune lezione e l'emendata ad un *à* che presumesi posto per *ā* e ciò non senza qualche fondamento di antichi scolii, la controversia pendente fra *già* e *giā* non va definita secondo criteri diplomatici, ma unicamente alla stregua della loro intrinseca convenienza. Ora, mi si concederà, che a Dante non occorreva certo un' intiera terzina per dirci che, quando il sonno lo vinse, l'ora terza della notte era passata piú che per metà; né si negherà, che nella quarta sera del plenilunio, nonché alle ore 20 e 45', già alle 20 e 29' sarebbe dovuta spuntare la luna, anziché la sua foriera; per non parlare di quel grottesco terzo passo, che la Notte starebbe facendo in ascesa, e che chinerebbe in giuso l'ale!

Non ignoro che ad attenuare la sgradevolezza dell'espressione s' è notato, come i passi della Notte stieno a segnare le ore; e che le Ore fingendosi alate, non disconverrebbero le ale al terzo de'passi, che la notte fa salendo. Ma Ore ed ore male si coagulano in unico pasticcio.

Altri mutando lesse che la Notte avea fatto due de'passi con che sale

> e *al* terzo già chinava in giuso l'ale;

ch' è spediente arrischiato, in quanto lega le ali alla Notte, costringendola ad avanzare, come le colombe ad Enea mostratrici dell'aurea verga, in piú riprese, dodici volte levandosi a volo e dodici calandosi al suolo.

Il Rizzacasa d'Orsogna sostiene che i passi della notte stanno ad indicare i segni zodiacali, e nel *terzo* passo vede rappresentata la Vergine, che sola fra essi figurasi alata.

Tanta è la perspicuità conseguita da questo verso con la soppressione dell' ipotetico *Gian* ed il culto superstizioso di quel *già*, tenuto per autentico!

Se ἁπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφυ, questo linguaggio, troppo piú semplice di quello della volgata, dovrebbe accóstarsi piú al vero:

> La concubina di Titone antico
> qua s' imbiancava al balco d'Oriente
> fuor de le braccia del suo dolce amico;
> di gemme là sua fronte era lucente
> poste in figura del freddo animale
> che con la coda percuote la gente:
> e la Notte de'passi con che sole
> fatti avea due nel loco ove eravamo;
> e 'l terzo Gian chinava in giuso l'ale:
> quand' io, che meco avea di quel d'Adamo,
> vinto dal sonno in su l'erba inchinai,
> là've già tutti e cinque sedevamo.

E il Padre Matutino, simbolo « anni volventis Ianus spatiique diurni », dal quale trae principio l'azione dopo la notte che Dante passò con tanta pièta, compiuto il primo giro, mentre Malacoda infinocchiava Virgilio (*Inf.*, XXI, 112) con sue bugie, ed il secondo all'arrivare del vascello con l'anime cantanti il salmo della liberazione (*Purg.*, II, 55 sgg.), piega all'occaso col terzo nel momento, in cui la Notte all' Eden avea fatto due de'passi con che sale. Il letargo che, solo in su l'alba che precede al giorno, dà luogo alla visione dell'aquila, si prolunga appunto quanto bisogna per pareggiare la differenza nel còmputo del tempo fra il nostro emisfero e l'opposto, dove il Sole ritornava a mezza terza, quando di qua risurgeva la Notte. Perché la giornata prima e la terza trascorrenti di paro con il sole dall'uno all'altro mattino sotto la plaga medesima hanno la durata normale di ventiquattr'ore, mentre la seconda comprende in effetto o trentatré ore o trentasei, delle quali o nove o dodici cadono fra la mattina e la sera della « gran secca » e le altre ventiquattro corrispondono al tempo impiegato dal Sole nel passare dal mattino del Sabato santo al mattino della Pasqua sovra il monte antipode a quello, la cui pendice tutta si commosse, quando 1266 anni prima che Dante uscisse fuor dall'aura morta della profonda notte, che gli avea contristato gli occhi e il petto, in sull'ora medesima, il Signore, trionfata la morte e l' inferno, mise il possente anelito della seconda vita.

A questo punto ci avviene di chiedere, se il Poeta non abbia posto il metonimico Giano invece de' termini sinonimi dí (die), giorno o Sole, con riguardo all'anomalia sopra notata nel secondo periodo, comprendente un nittemero e mezzo. Giano, ' unde homines operum primos vitaeque labores instituunt', non è vincolato ad un numero fisso di ore: nella sua qualità di ' Matutinus Pater' non mette nel conto se non le giornate compiute sotto gli auspici suoi: quando il Sole dalla sera riede a mezza terza, Giano rifà gli auspizi di prima [1].

---

[1] « Respiciet TITAN actas cum TERTIUS Idus » scrive similmente Ovidio nel I° dei Fasti (v. 617), indicando il terzo mattino dopo il plenilunio di gennaio; ed il suo Titan respiciens Idus rivélasi vero Ianus, qual Dio bifronte, che scorge insieme il passato e il futuro.

Quanto al rapporto intercedente fra il nostro giorno e quello del mondo senza gente, a chi, mal-

XXIX.

Purgatorio, XXXIII, 43 e 49.

Il DXV, al quale nel *Trittico Virgiliano* dedicato alla S. N. Dante Alighieri celebrante l'annuo congresso a Trento nel 1921 avevo congetturato che opportunamente sostituirebbesi DIV, in cui il numero dieci anziché dalla cifra Romana, sarebbe segnato dalla Greca, e la cui significazione armonizzerebbe mirabilmente con il vaticinato erede dell'Aquila, qualificato per DIV. fino dai primordi dell'Impero, ha per necessario presupposto la lezione

un cinquecento diece e cinque.

Se vera fosse la variante offerta dall'Ambrosiano 198

in cinquecento e diece cinque,

l'interpretazione favorita generalmente DUX, nella qual voce s'ha infatti un V in D e X, non apparirebbe affatto arbitraria; e la dignità, che il futuro Re de' Germani ed Imperatore de' Romani Arrigo (VII e rispettivamente VI di quel nome) rivestiva nel 1300, di DVCA del Lussemburgo doveva accrescere la probabilità di codesta opinione, già diffusissima. D'altro canto è manifesto che la particella *in* dopo *nel quale* correva presentissimo rischio d'andar travolta in *un* per l'influsso dell'oracolo annunziante il 6666 nell'*Apocalisse*, stante altresí la contorta sintassi che concorreva qui a far buia la *narrazione* del futuro. La quale, per chi tenesse fede alla « lectio difficilior », assumerebbe significato piú preciso nelle ambagi stesse che la fanno assomigliare a' responsi di Temi ed all'enigma della Sfinge:

34 Sappi che 'l vaso che il serpente ruppe,
fu e non è; ma chi n'ha colpa creda
che vendetta di Dio non teme zuppe.

grado il *riede* Virgiliano, persista a negare che il *tragitto* del Sole da sera a mane sia regressivo, risponde chiaro il Poeta che dice, *Purg.*, III, 25 s.:

Vespero è *già* colà, dov' è sepolto
lo corpo, dentro al quale io facea ombra;

mentre qui, dove noi siamo, lo sole dietro ci fiammeggia roggio. Se intendesse del vespero della vigilia, direbbe, credo: Vespero è *ancor*, e non Vespero è *già*. Adunque il tempo di Napoli non è rispetto all' Edenico in arretrato di quindici ore, sibbene in vantaggio di nove.

37 Non sarà tutto tempo sanza reda
l'aguglia che lasciò le penne al carro,
per che divenne mostro e poscia preda.
40 Ché i' veggio certamente, e però il narro,
a darne tempo già stelle propinque,
sicure d'ogni intoppo e d'ogni sbarro,
43 nel quale IN *D* E *X* cinque
messo da Dio, anciderà la fuia
e quel gigante che con lei delinque.

Questo *V*-IN-*D*-E-*X* messo da Dio, s' io non ho le traveggole, è il legittimo ministro della Vendetta che non teme zuppe: l'auspicato erede dell'aquila,

imperium Oceano, famam qui terminet astris.

A lui compète l'impresa luminosa del làbaro Costantiniano, in cui il monogramma della Salute

☧

a chi non sia nuovo a' misteri della criptografia, annunzia la vittrice possa di Cesare, col fatidico V-IN-D-E-X- messo da Dio.

Beatrice continua:

46 E forse che la mia narrazion buia
qual Temi o Sfinge men ti persuade,
perché a lor modo lo 'ntelletto attuia;
49 ma tosto fien li fatti lei Laiade,
che solveranno questo enimma forte
senza danno di pecore o di biade.

I testi dànno senza varietà « le Naiade, che solveranno questo enimma forte », e può essere che Dante siasi lasciato qui trarre in errore da un testo corrotto delle *Met.*, VII, 759 s., dove ad Ovidio si facesse dire spropositatamente:

Carmina Naïades non intellecta priorum
Solvunt ingeniis,

in luogo di quello che dovrebbesi leggerci:

Carmina *Laïades* non intellecta *piorum*
solverat ingeniis.

Può essere, ripeto; ma piú probabile mi pare che le Naiade qui sieno state introdotte di straforo da chi credette falso il Laiade, per la discordanza súa col numero del piú in *solveranno*. Dante sapeva forse del servo Terenziano che protesta « Davus sum, non Oedipus » (*Andria*, I, 2, 23); certo è che, nominando la Sfinge il suo pensiero ricorreva non alle Ninfe delle fonti, ma all'infelicissimo che invocando sul capo maledetto de' figli Tisifone ultrice, le ricorda bieco: « Sphingos iniquae Callidus ambages, te praemonstrante, resolvi ».

« Alla mia narrazion buia — a lei — fieno tosto Edipo i fatti » direbbe la Donna, « i quali scioglieranno questo enimma forte, senza che s'abbiano a deplorare i guai della pestilenza[1] che afflisse Tebe contaminata dalla presenza del re parricida ed incestuoso. Perché a lui era da' fati riservata la soluzione dell'enigma non inteso da Tiresia e da quanti altri pii, cioè privi dell'orribile stigma dello sciagurato Laiade ci si fossero cimentati. « Carmina intellecta *priorum* ingeniis » chi potrebbe piú risolverli? Ovidio non accetta la paternità d'una frase, che ha tanto sapore Lapalissiano.

XXX.

Paradiso, I, 31 seg.

La lieta delfica dujtà dell'Ovidiano ' Parnassus biceps (*Metam.*, II, 252), hinc atque hinc patula praepandens cornua fronte', secondo l'autore del *Culex* (v. 16), giogo bicorne per il *dolce* Stazio (*Theb.*, I, 62), che lo chiama con felice ardimento addirittura ' Parnasson utrumque ' (*ib.*, VII, 346); la δίλοφος πέτρα Κασταλίας τε νᾶμα celebrata da Sofocle, *Antig.* 1107 e 1111; il bimonzio lieto d'acque e di fronde, quanto esser mai potesse Ida a' suoi tempi migliori (*Inf.*, XIV, 97 s.); la beata riva sognata in sua « amabilis insania » dal sovrano « Romanae fidicen lyrae »:

> audire et videor pios
> errare per lucos, amoenae
> quos et aquae subeunt et aurae;

il monte che sempre ha seco le nutrici de' sacri poeti (*Purg.*, XXII, 104 s.), a proposito del quale pur ora udimmo le parole sante (*Par.*, I, 16-18):

> In fino a qui l'un giogo di Parnaso
> Assai mi fu; ma or con ambodue
> M'è uopo entrar ne l'aringo rimaso;

bizzarramente designato dall'Anonimo Fiorentino, a detta del quale i poeti s'incoronavano d'allàuro, « quando studiavano in Parnaso *et* suso lo monte Delphos »: questo monte, ἔνθα Κωρύκιαι στείχουσι Νύμφαι (Sof. l. c.), chi non si rassegni a vederlo tramutato in non so quale lieta delfica *deità*, sulla quale « partorir letizia dovria la fronda Peneia, quando alcun di sé asseta » non ha la testa a segno: ' naviget Anticyram '!

E se il malaccorto si facesse lecito d'osservare che, per quanto gli era dato saperne, la forma serbata qui dai manoscritti medesimi, che offrono, senza variante alcuna, *deitade* nell' XI dell'*Inferno* (v. 46) e *deiforme* nel II del *Paradiso* (v. 20), non è *deità*, ma *deytà*, in cui ben potrebbe celarsi l'ipotetica *duytà* o *duità* rivelataci dall'Anonimo, gli si dia la baia dovuta a chi ne' ferri dell'altrui bottega spella la mano....

Eppure è sorto il dí, nel quale dinanzi alla corte degli studiosi sia chiamata in seconda istanza la causa di codesta apocrifa deytà, contro la quale, spezzata una prima lancia nel 1896 (*Delfica deità?* « *Mente e Cuore* » Trieste, fasc. del dicembre), tornai poi all'assalto nel 1921 (*Trittico Tridentino* nel fasc. IV della II Annata di « *Studi Trentini* »). Pur troppo, in me da un pezzo la fibra sente il peso degli anni e de' guai: da un pezzo,

> Doctorum cecini quae surdis auribus olim
> nec meminisse iuvat nec recitare libet.

Ma non per questo è meno viva la gratitudine mia verso i cortesi, che hanno degnato della loro indulgenza le oscure lucubrazioni d'un vecchio pedante; cosí potessi io — ' etiam pro laude merentum ' — corrispondere a tanta fiducia, come ne riconosco l'alto valore!

Intanto, da questa piú vicina duità, che regge il *Giornale Dantesco*, e che io, per istare in carattere, dovrei salutare « presente deytà », ritornando all'altra, non accessibile che a pochissimi eletti, concludo:

> Delphica laeta dyas geminum Parnasson adumbrat,
> Fronde nova laetum Castalioque choro.

E confido che l'alata invocazione premessa dal Poeta « all'ultimo lavoro », ove *duità* soppianti la vieta *deità*, non lascerà neppure ne' piú convinti adoratori de' codici risorgere il desiderio del dio ignoto, in cerca del quale sole-

---

[1] Quindi ha principio la favola dell'Edipo Re, di cui Dante poté forse avere qualche notizia dalla *Poetica* di Aristotele (16 e 25), che nota d'inverosimiglianza la finzione, che Edipo ignorasse il caso occorso al suo predecessore, allegandone la scusa che esso rimane fuori del dramma propriamente detto. Il v. 52 allude però al flagello inviato dall'alma Temi sull'aonia terra, secondo *Met.*, VII, 759 segg. Nel *piorum* ovidiano è l'eco del diverbio fra Edipo e Tiresia, Soph. Oed. R., v. 390-442, che culmina in αὕτη γε μέντοι σ' ἡ τύχη διώλεσεν.

vano periodicamente uscire, non curando il mònito che la lieta delfica deità medesima — ὁ ἐν Δελφοῖς θεός — ' ante diem Phoebus visus, cum somnia vera ', invocato, susurrerebbe:

> Mitte deos, penitus qui sunt sentire putandi,
> Non instar pluviae laetitiam excipere.

Rileggiamola con quel raccoglimento che la solennità sua stessa ne impone:

> O buono Apollo, all'ultimo lavoro
> Fammi del tuo valor siffatto vaso,
> Come dimandi a dar l'amato alloro.
> Infino a qui l'un giogo di Parnaso
> Assai mi fu, ma or con ambedue
> M'è uopo entrar ne l'aringo rimaso.
> Entra nel petto mio e spira tue,
> Sí come quando Marsia traesti
> Da la vagina de le membra sue.
> O divina Virtú, se mi ti presti
> Tanto, che l'ombra del beato regno
> Segnata nel mio capo io manifesti,
> Venir vedra'mi al tuo diletto legno
> E coronarmi allor di quelle foglie,
> Che la matera e tu mi farai degno.
> Sí rade volte, Padre, se ne coglie
> Per coronare o Cesare o poeta,
> Colpa e vergogna de l'umane voglie;
> Che partorir letizia in su la lieta
> Delfica duità dovria la fronda
> Peneia, quando alcun di sé asseta.
> Poca favilla gran fiamma seconda:
> Forse di retro a me con miglior voci
> Si pregherà, perché Cirra risponda.

XXXI.

Paradiso, IV, 29 seg.

> 28 De' Serafin colui, che più s'india,
> 29 Moisè, Samuello,... Giovanni,
> 30 . . . .
> 31 Non hanno in altro cielo i loro scanni,
> 32 che quegli spirti, che mo' t'appariro;
> 33 né hanno all'esser lor piú o men anni,
> 34 ma tutti fanno bello il primo giro.

Il periodo procede nitido, che nulla piú: prima i soggetti, scelti fra i beati notoriamente piú insigni, per venirci a dire che non diversa sede è assegnata ad essi che a quegli spirti, che si sono testé mostrati nel cielo della Luna; perocché tutti fanno bello il primo giro.

La forma dell'enunciato è negativa esteriormente (non hanno), ma la sostanza n'è positiva (non in altro cielo risiedono, ma nel medesimo); e di ciò fa testimonianza la mossa stessa iniziale, con l'enumerazione asindetica de' soggetti, che in un costrutto concepito negativamente sarebbero preceduti da *né*, ovvero da un *non* anaforico, al modo che vedesi praticato nella nota esplicativa qui apposta dal padre Cesari. « Io dico, non quel de' Serafin, che piú s'india, non Moisè, non Samuello, non Giovanni, vuoi il Battista, vuoi l'Evangelista, non Maria medesima, non hanno i loro scanni in altro cielo, che quegli spirti, che mo' ti apparirono »:[1]

A ben sentire l'artificiosità di codesta parafrasi, basterà che ci si provi a sopprimere il *non* premesso al nome di Maria, sostituendogli, verbigrazia, il nome di colei, che vedremo « tanto contenta di mirar sua figlia, ‖ che non muove occhio per cantare Osanna » (XXXII, 134 sg.).

> De' Serafin colui che piú s'india,
> Moisè, Samuello, e quel Giovanni,
> qual prender vuogli, i' dico, Anna, Maria
> non hanno in altro cielo i loro scanni....

Se c'è chi rimpianga la scomparsa negazione, alzi la mano. Cosí piana non andrebbe la bisogna, se il *non* fosse di mano del Poeta. Non per questo è detto che siasi letto NON, dove era scritto ANNA: Una svista sí grave appare anzi assolutamente inammissibile. Piú tosto crederei che il nome stesso alla Vergine sia penetrato nel testo abusivamente, per una cotale autosuggestione de' copisti, che dovevano stimarne poco meno che indispensabile la menzione nello elenco degli astri piú fulgidi di Paradiso.

Moisè, Samuello.... Giovanni — qual prender vuogli, dico, nomaria — (quemcumque mavis sumere, inquam, nuncupem), allargherebbe la portata della enumerazione fino a comprenderci anche la Regina Caeli, pur senza nominarla. E da Nomaria a Nõmaria il passo era presto fatto. Restituito a piú vera lezione il v. 30, dove, se male non ci apponiamo,

> labis causa fuit, quae concepta est sine labe,

rimane il v. 29, in cui *quel* Giovanni campeggia, senza che sia dato statuire con sicurezza, di quale si parli.

' Joannes ille ', detto alla latina, sarebbe senz'altro il Battista proclamato dal Nazareno il maggiore de' nati di donna, il Santo che unico nacque già mondo della colpa originale, onde la Chiesa ne festeggia la natività, a somiglianza di quanto pratica per Gesù e per Maria, il pa-

[1] Veramente l'Anonimo Fiorentino ed il Tommaseo intendono « tranne Maria »: di tanta evidenza brilla codesto costrutto!

trono di Firenze, colui che Nostra Donna, fattasi recare l'acqua e la conca, lavò e fasciò con le mani benedette (legg. SS. III p.)?

O potrebbe contendergli la preminenza l'Evangelista, depositario e custode della Vergine per disposizione di Gesú Crocifisso, colui che vide tutti i tempi gravi della bella Sposa, che s'acquistò con la lancia e coi clavi?

Non è agevole per fermo la scelta, e a toglierci da tanta incertezza, converrebbe che la susseguente relativa precisasse se intendasi di quel Giovanni, «qual prender volle[1] di *conca* Maria», o dell'altro «qual prender volle *edituo* Maria».

Ma chi ritenga con me che il v. 30 non esige altro emendamento all'infuori di nomaria, dovrà o supporre che Beatrice, dopo aver annunciato quel Giovanni, repentinamente si corregga lasciando libera a Dante la scelta fra i due, o mutare l'incomodo dimostrativo nel numerale *e'due* Giovanni — ovvero procurare....

Pontificum princeps ut sede sua potiatur.

Fra i gran patrici dell'impero giustissimo e pio, a sinistra di Maria siede dopo Adamo, Mosè, a destra Pietro e poi Giovanni, l'Evangelista (*Par.*, XXXII extr.).

Pare che dove ha trovato posto Samuele, non sarebbe un intruso «quel Padre vetusto di Santa Chiesa, a cui Cristo le chiavi raccomandò di questo fior venusto»; e l'appaiamento di *due* rappresentanti del Vecchio con *due* del Nuovo Testamento, pontefice e profeta di qua, profeta e pontefice di là, forse non disdirebbe:

Moisè, Samuello, pier, Giovanni

Samuele quel, che leggesi in parecchi testi, segna forse il primo passo nella progressiva alterazione del dettato originario. La seconda *l* di Samuello vi è scambiata per *e*; la vocale *o* con la prima asta del *p* ha già dato *q;* dal secondo tratto del *p* (ı), in unione col susseguente *i* s'è formato *u:* infine da «Samuel e quer Giovanni, qual prender vogli» s'è passati necessariamente a «Samuel *e quel* Giovanni», posto che Dante non scriveva in Romanesco.

De' Serafin colui, che piú s'india,
Moisè, Samuello, Pier, Giovanni
— Qual prender vogli, i' dico, nomaria —

[1] «Volle» ha in effetto alcuno fra i testi citati dallo Scarabelli.

Non hanno in altro cielo i loro scanni,
Che quegli spirti che mo t'appariro,
Né hanno all'esser lor piú o meno anni,
Ma tutti fanno bello il primo giro,
E differentemente han dolce vita.
Per sentir piú o men l'Eterno spiro.

XXXII.

Paradiso, IV, 63.

Questo principio male inteso torse
Già tutto il mondo quasi, sí che Giove,
Mercurio e Marte a nominar trascorse.

Cosí Beatrice, a proposito dell'influenza che nel Timeo Platonico s'attribuisce alle stelle; il qual principio male inteso fu cagione che gli Etnici tributassero alle creature quel culto che solo spettava al Creatore e che tenessero per dei Giove, Mercurio e Marte, che con Venere e Saturno «in stellis vagis nominantur» (Cic., *de Nat. deor.*, I, 13, 34), o come alcuno ivi legge «numerantur».

Anche nei mss. della *D. C.* accanto a «nominar» nel verso qui sopra citato riscontrasi la variante «numerar» (del cod. Cortonese), che nella Rassegna Scolastica del compianto Brentari m'ingegnai di mostrare dovuto a mera svista del copiatore, che aveva sott'occhio il genuino munerar. Non l'avessi mai tentato! Mi sentii riprendere, quasi scolaruccio còlto in flagranza di delitto, da un egregio collega, ligio all'autorità della tradizione, cosí per questa, come per altra congettura proposta nella stessa Rassegna ad *Purg.*, V, 39, dove riconosco l'error mio, che vorrei ora corretto, leggendoci: *ne' sol calendo* nuvole d'agosto.[1]

Persisto invece nella 'haeretica opinio' che *nominar* vada emendato, perché, piaccia o no ai sopracciò della critica,

nominat ipsa deos, quod fas negat esse, Beatrix.

Non che manchino paladini a *nominar*, che sarebbe 'semel dictum' nell'accezione di *invocar:* abbondano anzi; e di che forza! Ma il fatto che un altro *eretico*, il Perazzini, pensò che *numinar* quadrasse meglio nel costrutto, prova per lo meno la sua invincibile repugnanza ad adagiarsi nella volgata, malgrado le ragioni e l'autorità di chi la sosteneva.

Il codice conservato nella Biblioteca del Seminario princ. vesc. di Trento, di cui fecemi

[1] V. la III di queste Note nel N.º I del *G. D.* di quest'anno.

copia l'onorando professore don Vigilio Zanolini, che lo descrisse con alta competenza negli « *Studi Trentini* » (Anno II, Fasc. IV, Trento, Scotoni, 1921), reca pur esso, come il Cortonese, *numerar*. Quanto facile dovesse essere per i menanti il *trascorrere* da *munerar* a *numerar*, io l'ebbi ad arguire nella revisione di questa medesima nota, in cui la dattilografa, a tutt'altro intenta che a suffragare la mia congettura, inconsciamente ci riusciva, surrogando con mirabile costanza a *munerar* quel *numerar*, dal quale procedette forse il controverso *nominar*, che gli è sinonimo nel riportato passo di Cicerone.

Nell'*Epodo II* di Orazio, v. 20-22, l'usuriere Alfio decanta tra le altre delizie della campagna

certantem et uvam purpurae,
qua *muneretur* te, Priape, et te, pater
Silvane, tutor finium.

Non il nominar Giove o gli altri dei falsi e bugiardi importa idolatria. Se cosí fosse, né li nominerebbe Beatrice, né trascorrerebbe Dante fino ad esclamare, *Purg.*, VI, 118-120:

E se licito m'è, o sommo Giove,
Che fosti in terra per noi crocifisso,
Son li giusti occhi tuoi rivolti altrove?

L'idolatria, a cui per il male inteso principio del Timeo trascorse già tutto il mondo quasi, consistette piú tosto in ciò, che alle Potenze, « quae in stellis vagis numerantur », ed al Sole ed alla Luna, e a mille altri esseri favolosi (Cfr. *Parad.*, VIII, 1-12)

facean onore
Di *sacrificio* e di votivo grido
Le genti antiche nell'antico errore;

e *munerari* Iovem, Mercurium, Martem questo appunto significa. Quali fossero, secondo gli antichi, le vittime preferite da ciascuno dei *munerandi*, è noto: [*Mavorti* mactatur equus, bos alba] Minervae, *Alipedi* vitulus, taurus *tibi*, *summe deorum* (Cfr. *Metam.*, V, 755).

Ma è tempo di chiudere il già lungo discorso. Avventurandomi nel pelago sconfinato della Congettura non ignoravo a quali errori s'esponga

chi cerca per lo vero e non ha l'arte:

sapevo però che talvolta,

verum expiscanti faveat si dexter Apollo,
mentibus offusae diffugiunt tenebrae.

Chi abbia vinto il tedio inseparabile da cosí arida materia, dirà se mettesse conto ch' io cosí largamente mi giovassi dell'ospitalità concessami dalla benemerita Direzione del *Giornale Dantesco* alla quale, rese le grazie che posso piú vive, chiedo venia, se giusta il noto vezzo degli umanisti dal candido lettore mi congedo con una serie di « versus memoriales ».

Id. Sept. MCMXXI.

Parva sed apta sibi munuscula tempore sacro
Aedituus properat ferre loci Genio.

ad *Inf.*, I, 61.

Quem modo paulatim Lupa sit detrudere dicta,
Praecipitem quid agat, non equidem video. [1]

ad *Par.*, XXXII, 138.

Inferiora petentem oculos demittere par est:
Praeceps qui fertur, nil nisi letum agitat. [2]

ad *Inf.*, I, 63.

Haud impune tamen statua taciturnior ille'st
Elinguis dictus, vane Philiste, tibi.
Augusti siquidem verbis voltuque severo
Rhetora correptum destituere sales. [3]

ad *Inf.*, I, 69.

Mantua materni generis fuit atque paterni,
Fama licet variet, patria Vergilio. [4]

ad *Inf.*, I, 70.

a). Nascentem chorus aspexit me Iulius aequus
Ad flexus tardos amnis arundinei.
b). Editus ad flexus tardos feror auspice Libra
quem Iulium fas autumarier chorum. [5]

ad *Inf.*, I, 105.

Educat hunc Thybris Catulum, quem Mincius Arno
Laetum demonstrat conspicuumque toga. [6]

ad *Inf.*, IV, 57.

Litera quae Danti placuit subtilis et alta
Quis fuit errandi causa sit et veniae. [7]

---

[1] Nota I.
[2] Ivi.
[3] Ivi. Cfr. Donato, *Vita Virg.*, XVIII, 77.
[4] L'autore del *Galateo* nota di ridondanza questo verso, in cui è forse (come *Inf.*, XX, 97-99) uno spunto polemico allusivo alle divergenti asserzioni de' vecchi biografi.
[5] Nota IX. Anche per l'Ariosto, Carm., I, 2, 115, il Mincio inter arundineas it flexo limite ripas.
[6] Nota II.
[7] Nota X.

ad *Inf.*, V, 59.

a). Ausa Semiramis haec Nino nurus esse marito
Ventri incesta suo nubere sustinuit.
b.) Assyriae stabulum socero regina marito
Opprobrium fugiens fas tulit esse nefas. [1]

ad *Inf.*, V, 66.

a). Phoebine an telo cecidisse Cupidinis aiunt
Aeaciden Naso, Flaccus, hic ipse Maro? —
b). Magnus maiori tandem congressus Achilles
Aurorae extremas elicuit lacrimas. [2]

ad *Inf.*, VII, 1.

Aurum exsecrantes Dantemque ducemque perosus
Latrat eundum alia Plutus utrique via. [3]

ad *Inf.*, X, 63.

Hunc aspernatus Guido est fortasse magistrum,
Quo monstrante patent Ditis operta mihi. [4]

ad *Inf.*, XI, 52.

Omnia laeduntur fraudis consortia morsu
Continuoque labat vita labante fide. [5]

ad *Purg.*, V, 39.

Solibus ut nubes sextilibus incaluerunt,
Fulgura sub noctem saepe micare solent. [6]

ad *Purg.*, IX, 1-6.

Nuntiat albescens Phoebum Tithonia, gemmis
Ora Nepæ ostentans lucida Noctivagam. [7]

ad *Purg.*, IX, 9.

Anni volventis Ianus spatiique diurni
Auspiciis moderans munia distribuit. [8]

ad *Purg.*, XXII, iii s.

Tristitia nec germanam nec Adrastidas anteit
Ismene, fortis regia sponsa Atyos:
Natis orba suis, mandati pignoris altrix,
Luctibus una omnes Hypsipyle exsuperat. [9]

[1] Nota XIV.
[2] Nota XV. Se *Amore* fosse stato arbitrariamente posto per l'*Arciere*, la terzina verrebbe a dire:

Tyndaris en Troiae et patriae communis Erinys
tandemque arquipotenti impar congressus Achilles;

dove l'Arciere denoterebbe non Amore, sibbene « te, metuende certa Phoebe sagitta ».
[3] Nota XVI.
[4] Nota XIX.
[5] Nota XXI.
[6] Nota III. M'attengo alla lezione « ne' sol calendo » con riguardo alla « calura » menzionata da Ristoro d'Arezzo a proposito del fenomeno dei vapori accesi.
[7] Nota IV, in it.
[8] Ivi, extr.
[9] *Eroidi Staziane.*

ad *Purg.*, XXII, 113.

a). Iphias Euhadne iacet, indignante Marone:
Elysio mutat Tartara Tiresias. —
b). Iam sata Tiresia properet remeare sub umbras:
Statius Iphiadi vindicat Elysium. [1]

ad *Purg.* XXXIII, 43 s.

Alitis heredem sanctae, quem fata Beatrix
Ultorem taetri poscit adulterii,
DIVom inserta notis nisi fallat graeca latinis
Iam ferat AVGustum CÆsarem ad astra poli. [2]

ad *Par.*, I, 31, s.

Delphica laeta dyas geminum Parnasson adumbrat
Laetum Castalii fronde nova nemoris. [3]

ad *Par.*, IV, 29 s.

Nomine Virgo Parens Christi dignata secundo
Ultro sede parat cedere Clavigero. [4]

ad *Par.*, IV, 63.

Ipsa deosne vocas, quos abnuis esse vocandos,
An mactata notas numina muneribus? [5]

ad *Par.*, XVII, 91.

Tune apicis mirere Cani fastigia tectis
Portendi verbis incluta Caesarei?
Quanto rectius hoc, quam si male providus auspex
Fati arcana loquens invidiam moveat! [6]

* * * * * *

Notam ἀλληγορίαν quis, quaeso, certior index
Vate pio retegat, Mantua quem genuit?

—— ——

Ambigitur quoties domitorne Lupae Canis atrae
Scaliger, an Dantes, an cluat Hugucio,
Sextus an Henricus sit an Undecimus Benedictus
An summis monachus Clavibus ille ferox,
An spoliis *alter VEL TERtius* ultor opimis
Italiam decorans Emanuel humilem,
Laetus uterque toga gentili quippe sagoque:
Ridet doctorum somnia Vergilius.
Maius opus quam quod quisquam queat unus obire
Se mortali ulli proposuisse negat.
Aspera, ait, positis mitescent saecula bellis,
Unus cum rerum iura dabit dominus,
Imperium Oceano, famam qui terminet astris
Nil nisi Romanum, quod tueatur, habens.

Cesare Cristofolini.

[1] Ivi.
[2] Nota XXIX.
[3] Nota XXXII.
[4] Nota XXX
[5] Nota XXXI
[6] *Tritt. Virg.* in chiusa.

Raab. *

> Veramente più volte appaion cose,
> Che dànno a dubitar falsa matèra,
> Per le vere ragion che sono ascose.
> *Purg.*, XXII, 28-30.

Il bel verso epigrafico

Muor Giove e l'inno del Poeta resta,

col quale il Carducci chiude il noto sonetto su Dante, mentre esprime una verità che tutti ammettiamo, ha peraltro nociuto non poco alla piena intelligenza d'alcune parti del Poema. Giacché, fermi nella convinzione che, leggendo la *Divina Commedia*, si debba restar contenti all'arte, molti han finito col dimenticare che il Poeta con la sua opera si riprometteva la gloria non soltanto dal soffio divino dell'arte, ma anche dall'altezza della materia che aveva preso a cantare.[1] Eppure, se si rifletta, nemmen l'arte può risultare bene intesa, quando non sia ben intesa la materia; voglio dire secondo lo spirito dei tempi.

Nel poema di Dante non c'è l'arte per l'arte, né c'è il puro fantastico: in esso l'arte rende piú efficace il vero; il vero, ben compreso, lascia meglio intendere le ragioni all'arte.[2] Perciò è errato, secondo me, il ritenere, rispetto alle figure che vi s'incontrano, che alcune siano importanti per sé stesse, altre semplicemente decorative. Tutte, se mio non è l'errore, corrispondono agli alti fini che si propose il Poeta: tanto quelle che per noi vivono ancora attraverso la tradizione letteraria, quanto quelle ch'egli ridestava da libri di pura erudizione storico-filosofico-religiosa; le quali è necessario che anche noi ricorriamo, se non vogliamo fraintendere il pensiero e l'arte di lui.

Tra le figure, su cui meno si sia fermata l'attenzione degli studiosi, è quella di Raab.

* Questa nota fa seguito a un altro breve scritto su Raab (Raab e Matelda, Orvieto, 1925), nel quale l'a. non poté giovarsi, come fa ora, del ricco materiale che offrono, sull'argomento i Dottori della Chiesa.

[1] V. invocazione ad Apollo: « O *divina virtú*, se mi ti presti | .... Venir vedra'mi al tuo diletto legno | E coronarmi allor di quelle foglie, | ché la *matèra* e *tu* mi farai degno » (*Par.*, I, 22 e segg). Cfr. anche *Par.*, XVII, 118-120: « E s'io al *vero* son timido amico, | Temo di perder vita tra coloro | che questo tempo chiameranno antico ».

[2] *Purg.*, XXXIII, 141.

***

Raab, collocata dal Poeta nel terzo cielo, e nominata per ultima dopo tre altri beati — Carlo Martello della casa d'Angiò, Cunizza da Romano e Folco da Marsiglia, che riproducono, successivamente, il suo sdegno contro il mal governo di Napoli, della Marca Trivigiana e della Corte papale —, parrebbe ricordata fra loro press'a poco come dal Manzoni son ricordati, nell'ode « Marzo 1821 », il *Rio*, che inseguiva gl'Israeliti, e la *maschia Giaele.* Ma se Faraone e Giaele, nell'ode manzoniana, ci stanno – per servirmi d'un'espressione dello stesso Manzoni — come a pigione, Raab nel terzo cielo dantesco abita in casa propria.

Ecco come questa figura ci viene presentata nel libro biblico che s'intitola da Giosuè.

Morto Mosè, il Signore aveva ordinato a Giosuè di continuare la conquista della terra promessa. Questi, come primo passo, mandò due uomini al di là del Giordano, per esplorare il paese. Pervenuti i due uomini a Gerico, entrarono in casa d'una meretrice, ch'era precisamente Raab.[3] Di ciò informato il re di Gerico intimò subito a Raab di consegnar i due uomini, perché israeliti ed esploratori; ma Raab rispose che ormai si erano allontanati, e che ella non aveva conosciuto né chi fossero né donde si fossero. Allora il re, sulla fede di lei, fece inseguire i due esploratori. Ella invece li aveva nascosti sotto del lino ch'era nel solaio della sua abitazione; e poi rivelava loro come tutto il paese fosse spaventato per le vittorie riportate da Mosè e per i miracoli operati dal Dio d'Israele. Aggiungeva inoltre com'ella ben sapesse che dal loro Dio era già stato assegnato a loro il possesso di quella terra; e però li pregava che, per la benevolenza loro usata, si adoperassero affinché essa, la sua casa e i suoi parenti venissero risparmiati nel giorno della distruzione di Gerico. I due promisero con giuramento quant'ella richiedeva; ma le imposero di non confidarsi con altri e di non lasciar uscire nessuno dalla sua casa il giorno della presa di Gerico; altrimenti nullo sarebbe stato il giuramento. Dopo di che, ricevuti da lei consigli circa la via da prendere, per isfuggire all'inseguimento del re di Gerico, e suggerito a

[3] Si noti che Raab in ebraico, oltre che *meretrice*, significa anche *locandiera*.

lei d'appendere a una finestra un nastro di color rosso, come segno di riconoscimento, dalla stessa finestra [4] si lasciarono calare per mezzo d'una fune. Venuto finalmente il giorno della presa di Gerico, Giosuè stesso diede ordine che la casa di Raab, con quanti vi si trovavan dentro, fosse risparmiata; e quest'ordine commise ai due stessi uomini, ch'erano stati gli esploratori e avevano giurato. Raab d'allora in poi visse sempre con gl'Israeliti.

Tale per sommi capi il racconto di Giosuè.

Ma la figura di Raab che ne risulta, meretrice e per giunta traditrice del proprio paese, non giustificherebbe per noi, ai nostri tempi, l'onore che Dante le rende, collocandola nel terzo cielo. Vero è che anche Cunizza non meritava un tale onore. Se non che Cunizza, parlando, lascia intendere a noi le ragioni che consigliarono il Poeta a presentarcela in Paradiso. Il biasimo solenne contro gli abitanti di

> quella parte della terra prava
> Italica che siede tra Rialto
> E le fontane di Brenta e di Piava [5]

richiedeva necessariamente un linguaggio profetico; e di chi, se non di uno spirito che avesse verosimilmente ragione di sdegnarsi di tante vergogne e vedesse certamente il futuro in quegli « specchi onde rifulge Dio giudicante »? Tale, in quella « turba che Tagliamento ed Adice richiude », parve al Poeta potesse allora considerarsi Cunizza: l'anima meno indegna, e quindi relativamente la sola degna, d'essere stata accolta nelle « grandi braccia dell' Infinita Bontà ». Raab, al contrario, che pure avrebbe potuto direttamente lamentare l'oblio di Terrasanta, piacque a lui di farsela indicare semplicemente da Folco da Marsiglia, chiusa nel suo fulgore e silenziosa; e dell'oblio di Terrasanta volle che gli parlasse, invece, Folco stesso; il quale poteva, così, estendere quel suo biasimo, contro il papa e i cardinali, anche ad altre gravi colpe. Sarebbe tuttavia un errore il supporre che, solo per offrire un pretesto all' invettiva di Folco, Dante, fra i tanti beati che s'erano a lui offerti, al suo entrare nel terzo cielo « presti al *suo* piacere », avesse voluto segnalarci in modo speciale, — come ci aveva segnalati Carlo Martello, Cunizza e Folco — anche Raab. Ben dobbiamo invece ritenere che Raab fosse nelle sue convinzioni uno degli spiriti piú degni di trovarsi in Paradiso; giusta il concorde parere dei dottori della Chiesa. E certo non poco onore egli le rende, immaginando che Folco gli dica:

> Da questo cielo, in cui l'ombra s'appunta
> Che il vostro mondo face, *pria che altr'alma*
> *Del trionfo di Cristo fu assunta.*

Ma come e perché Raab si riteneva salva? La risposta si collega con la natura e l'origine della stessa Chiesa cristiana.

Bisogna premettere che Raab, dopo aver favorito la distruzione della sua città ed esser passata dalla parte del nemico israelita, era andata sposa a Salmon della tribú di Giuda. Per il che divenne una delle progenitrici di Gesú Cristo; come Tamar, moglie dello stesso Giuda, Ruth, moglie di Booz, quindi bisavola di David, [6] e Betsabea, che David rapí ad Uria e rese madre di Salomone: [7] tutte donne di poco buona fama.

A spiegare la presenza di queste quattro donne nella genealogia di Gesú Cristo, i Dottori dicono che, siccome Gesú Cristo volle farsi uomo per il bene dei peccatori, cosí si degnò di nascere dai peccatori: « sicut pro peccatoribus homo fieri, ita de peccatoribus nasci dignatus est »; [8] e insistono specialmente su Raab, « de cujus nimirum sanguine Christus nasci non erubuit ». [9] In verità, essendo la Chiesa per essi la congregazione di tutti i fedeli, non soltanto di quelli che credono ne' *piedi passi*, per esprimermi con Dante, ma anche di quelli che credettero ne' *piedi passuri*; [10] e non soltanto di quelli che furono sempre fedeli prima alla legge di Mosè, poi alla dottrina di Cristo, ma anche di estranei allontanatisi da altre credenze — ch' è come dire dall' idolatria e dalla fornicazione [11] —, per passare alla venerazione

---

[4] I commentatori aggiungono: « che guardava fuor delle mura ».

[5] *Par.*, IX, 25-27.

[6] *Par.*, XXXII, 10-12.

[7] Ciò si rileva dal primo capitolo dell' Evangelo di S. Matteo.

[8] RUPERTO, *Comment. in Matthaeum.*

[9] S. PASCASIO RADBERTO, *Expositio in Matthaeum.*

[10] *Par.*, XX, 103-105.

[11] « Ubique enim (scrive S. Ambrogio nel sermone XLVI *De Salomone*), dilectissimi fratres, cultura idolorum *fornicatio* nuncupata est, ut in Apocalypsi scriptum est ». Cfr. anche *Isaia,* XLIX, 20.

dell'unico Dio; era naturale ch'essi, dico i Dottori, scorgessero nelle quattro donne, ma specialmente in Raab, per quel che vedremo, il simbolo dell'ultima categoria. « Raab », scrive Origène, « interpretatur dilatatio, et figura est coalescentis ex gentibus Ecclesiae, quae dicit: *Angustus mihi locus, fac locum in quo habitem;* [12] e ancora: « Raab vero interpretatur *latitudo*. Quae est ergo latitudo, nisi Ecclesia haec Christi, quae ex peccatoribus, velut ex meretricatione, collecta est? » — S. Ambrogio, nel commentare il *Proverbio* XXX, 20 (« Talis est et via mulieris adulterae, quae comedit et, turgens os suum, dicit: *Non sum operata malum* »), dopo aver detto che la meretrice in questo proverbio non è se non il simbolo di coloro, i quali, cresciuti fra i Gentili, piegati al culto de' falsi dei, corrotti da vana superstizione, dediti alla lussuria, schiavi delle pompe, eran poi divenuti puri, per aver ricevuto il battesimo ed esser cosí entrati nella Chiesa di Cristo, continua: « Nam et Raab illa meretrix Hiericuntis, quae speculatores Jesu Nave excepit hospitio, et quod signo cocci signata est, qui color figuram Christi sanguinis indicabat, et quod eversionem civitatis evasit, Ecclesiae typum habuit, quae per sanguinem Christi ruinam mundi istius secura non metuit ». [13] E piú esplicitamente scriveva poi Isidoro di Siviglia: « Raab vero typum tenet Ecclesiae, quae de extraneis atque alienis gentibus congregata est, quae antea, vivens in desideriis carnis, fornicabatur in idolis ». [14]

Messi su questa via, i Dottori videro poi in ogni particolare del racconto di Giosuè la conferma della loro interpretazione. E Giosuè

---

[12] Le ultime parole in corsivo sono d'*Isaia*, XLIX, 20; e sono da paragonare con quanto Isaia stesso dice al cap. LIV, 2. Le citazioni di Origène son derivate dal suo scritto *In librum Jesu Nave*.

[13] *Opera citata*. Cfr. n. 11.

[14] *Quaestiones in Vetus Testamentum:* « De duobus exploratoribus et Raab meretrice ». Singolare è l' interpretazione dell'ab. Goffredo; il quale nell'omilia IV *in festum nativitatis S. Mariae Virginis* cosí scrive: « Invenimus ibi (Evangelo di S. Matteo) quatuor mulieres genealogiae Domini nostri Jesus Christi intextas et annumeratas, et has ex parte notabiles habentesque aliquid in se, quod muliebri obfuit verecundiae. Una erat *Thamar*, altera *Rahab*, tertia *Ruth*, quarta.... *Bethsabee*, mater Salomonis regis, erat. Sed quare hoc, quod praetermissa Sara, Rebecca, Rachel et Lia caeterisque nobilibus et laudabilibus Israeliticae stirpis mulieribus, quatuor notabiles has mulieres genealogiae suae inscribi voluit Christus? Si simpliciter intelligere volumus, magna hinc consolatio et spes datur peccatoribus, quod nullus videlicet tam sceleratus, tamque desperatus sit, quin ascribi in libro vitae promereatur, si per veram tantum poenitentiam atque satisfactionem redire ad Deum conatur. Sed, ad altiorem sensum, beatissimam dominam et reginam nostram Dei genetricem Mariam per quatuor mulieres istas intelligere possumus. Nec indignum hoc eius clementiae, injuriosum ejus excellentiae esse credimus, quando quidem vermiculo caeterisque abiectis rebus comparare seipsum, ut plerumque in Scripturis invenimus, dignatus est unigenitus Filius ejus.... Non assimilamus eam Rahab in aliqua notabilis vitae actione, sed in laudabili, quae in quibusdam ejusdem Rahab actibus inveniri potest, significatione. Meretrix erat Rahab, et bene. Meretrix enim dicta est a *merendo* eo quod mereatur pretium ab amatoribus suis proprio corpore suo. Amatores habuit Rahab sui similes, injustos homines et peccatores, quibus corpus suum prostituit; amatores habuit et Maria, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, quibus virginei corporis sui integritatem consecravit, quibus virgineam spiritus et animae suae castitatem omni tempore vitae suae inviolabiliter conservavit. Igitur, sicut apud amatores suos Rahab merebatur corruptione corporis sui pretium quod sibi competebat, sic beata virgo Maria ab amatoribus suis, Patre et Filio et Spiritu Sancto, incorruptione corporis sui pretium illud meruit, per quod venundatum sub peccato genus humanum ad vitam reparari debuit. Pretium illud nobilissimum erat Unigenitus Dei, quem sola fuit digna portare et in hunc mundum generare; sanguinis enim illius pretio facta est humani generis salvatio. Suscepit Rahab exploratores missos a Josue; suscepit et Maria exploratores missos a Deo patre, quorum primus erat Gabriel archangelus. Qui bene explorator Dei altissimi dici poterat. Ad explorandam enim et desponsandam eamdem beatissimam Virginem venerat. Sed quomodo suscepit eos? Suscepit eos fideliter universa credendo quae dicebantur ab angelo. Suscepit etiam exploratores Dei, pastores videlicet, qui ad eam in ipso partu venerant, ut explorarent si verum esset quod super natum Salvatorem angelica multitudine attestante didicerant. Dicebant enim: *Transeamus usque Bethlem et videamus hoc verbum, quod Dominus ostendit nobis* (Luc. II, 14). Nonne qui haec dicebant exploratores jure Dei dici poterant? Suscepit et alios exploratores Dei, tres videlicet illos reges, qui ad investiganda, veneranda et adoranda nativitatis Christi mysteria stella duce venerunt ab Oriente. Omnes exploratores istos beata virgo Maria non solum suscepit sed in *solarium domus suae ascendere fecit*. Suscepit eos, omnia verba fideliter audiendo, abscondit eos in solario domus suae, hoc est in superiori cordis sui diligenter omnia colligendo. Sic enim de illa dicit Evangelium: *Maria autem conservabat omnia verba haec conferens in corde suo* (ib. 19).... Sic erat et Rahab ».

corrisponde per essi a Gesú Cristo; la città di Gerico al mondo; i due esploratori ai due testamenti, [15] mandati innanzi nel mondo per **esplorare** il cuore degli uomini; le parole di **Raab** — che dichiarava di ben sapere come il **Signore** Iddio avesse dato agl' Israeliti la terra di **Gerico** [16] — al dono profetico ch'ella riceveva in quell' istante medesimo; [17] il solaio della sua casa alla scienza spirituale; la finestra alla confessione; il nastro rosso — appeso alla finestra — alla passione di Gesú Cristo; la via — da Raab indicata ai due esploratori — al cammino dell'umanità e della pazienza; e in fine l'ammonimento de' due esploratori — che nessuno sarebbe salvo di quanti uscissero di quella casa il giorno della presa di Gerico — alla dannazione di tutti coloro che si allontaneranno dalla Chiesa. [18]

Tale il valore di Raab, nella religione cristiana, per esser passata dalla parte de' suoi a quella degl' Israeliti. [19] Come dunque non si doveva considerare salva? « Per fidem non cum incredulis periit Raab, quae exploratores suscepit » scrisse San Paolo; e seguirono in ciò San Paolo tutti coloro che commentarono o ebbero comunque presente la sua epistola agli Ebrei. [20] A me basti ricordare, fra tanti, Sant'Ambrogio, che, nell' *Enarratio in Psalmum XXXVIII,* esclamava: « Disce vir; disce, Christiane, quomodo verum Jesum sequi debeas; quando femina [Raab] contempsit omnia sua, et Jesum — in figuram propter similitudinem nominis [21] — est secuta ».... « Non eam minae civium, non bellorum pericula, non incendium patriae, non suorum discrimina terruerunt »; e Sant'Agostino, che, nell'opera *Contra mendacium ad consentium,* cap. XV, giungeva a dire « Etiam supernae Jerusalem imitanda laudetur ». — Che se San Paolo giudicava Raab salva per la fede, San Giacomo la giudicava salva anche, e specialmente, per le opere; [22] portandola come esempio di quanti confermarono la fede con le opere; senza le quali, la fede, dic'egli, è morta, « perché fede e opere stanno fra loro come il corpo e l'anima ».

***

Salva perciò è considerata Raab anche da Dante; e non solo salva, ma palma su quanti son compagni di lei nella prima parte del suo Paradiso. Ché, avendo egli voluto rappresentarci, per mezzo del sistema tolemaico de' Cieli, i due aspetti della Chiesa, quello de' fedeli *ab initio* — e costanti —, e quello de' peccatori congiuntisi ad essa; e avendo voluto presentarci questi ultimi ne' primi tre cieli; [23] ben credette d'assegnare a Raab, tipo di codesti beati, il terzo cielo, cioè quello dei tre il piú alto e al quale succede immediatamente il *Sole.* E là, com'ella già aveva nascosti accuratamente, nel *solaio* [24] della sua abitazione, i due esplora-

[15] Oppure a due angeli, per i quali il lino sotto cui furono nascosti rappresenterebbe la loro veste, simile a quella de' sette angeli nominati nel cap. XV, 6 dell'Apocalisse.

[16] « Scio quia Dominus, Deus vester, tradidit vobis terram hanc » (*Giosuè*, II, 9).

[17] ORIGÈNE, *op. cit.*

[18] « Extra hanc domum, id est extra Ecclesiam, nemo salvatur »; e viceversa: « Qui inventi sunt in domo illius salvi facti sunt ab interitu urbis et quicumqne intra Ecclesiam reperiuntur. ipsi tantum salvantur ». ORIGÈNE, *op. cit.* Ma cfr. anche per questa, come per tutte le altre relazioni precedenti, ISIDORO DI SIVIGLIA, *Quaestiones* etc.

[19] Vedi: CASSIODORO, *Expositio in Ps. LXXXVI* (« Fundamentum eius in montibus sanctis ») versetto 4°. *Memor ero Raab et Babylonis scientium me;* PROCOPIO DI GAZA, *Commento al libro di Giosuè;* S. FULGENZIO, *De remissione peccatorum,* lib. I, cap, XXI e PASCASIO RADBERTO, *Expositio in Matthaeum.*

[20] XI, 31. — Si cfr. RUPERTO, « Funiculum coccineum in fenestra sua ligavit, *signum suae fidei* »; Herveus: « *Credidit* quod filii Israel per Dei potentiam essent habituri terram.... Et *hac fide* servavit exploratores.... Et quia etiam meretrix *fide* justificari et salvari meruit, erubescat omnis vir esse *infidelis*, ne per *infidelitatem* omnibus peccatis oneretur et pereat »; Procopio di Gaza: « Quare salutis mercedem cum tota sua familia percepit, cum signo funis coccinei Christi sanguinem significanti *credidisset* ».

[21] Allusione al nome di Giosuè.

[22] Epistola, II, 20 e segg.

[23] Che son quelli attraversati dal cono d'ombra proiettato dalla Terra; simbolo anche questo delle nostre debolezze, alle quali accennano i beati stessi (*Par.*, III, 55-57; VI, 112-123; IX, 34-36 e 103-105).

[24] « *Solarium* vero propterea dicitur eo quod Solis lumine perfundatur. Quis est autem Sol humani cordis, nisi ille de quo dictum est per prophetam (Malach. IV, 2): *Timentibus autem nomen meum orietur sol iustitiae?...* Raab itaque meretrix, quos exploratores Jesu in solario suae domus abscondit, utique in superioribus, hoc est *spiritali scientia*, illuminati cordis intima dilectione continuit, ut propheticum illud eloquium operis veritate cantaret: *In corde meo obscondi eloquia tua ut non peccem tibi* (Ps. CXVIII, 11) ». S. FULGENZIO, *De remissione peccatorum*, I, cap. XXI.

tori, il Poeta immagina ch'ella si nasconda, anzi si sigilli, nel proprio fulgore: palma della vittoria riportata da Gesú Cristo sul peccato, perché palma della vittoria riportata da Giosuè in Terrasanta, ch'è anagogicamente la stessa. A tanto onore egli la inalza; ed è nostro torto il persistere nel designare Raab col titolo spregevole di meretrice; quando ripetutamente dichiarano i Dottori della Chiesa che da meretrice, empia, idolatra, era divenuta casta e fedele per avere accolti i messi di Giosuè. [25]

La considerazione che il Poeta ha per Raab è tale che lo spinge ad immaginare come Folco (rimirando in Dio, al pari d'ogni altro beato) gli legga nell'animo il vivo desiderio d'aver notizia di quel nuovo splendore:

> Ma perché le tue voglie tutte piene
> Ten porti, che son nate in questa spera,
> Procedere ancor oltre mi conviene:
> Tu vuoi saper chi è in questa lumèra
> Che qui, appresso me, cosí scintilla,
> Come raggio di sole in acqua mera.
> Or sappi che là entro si tranquilla
> Raab, ed a nostr'ordine congiunta
> Di lei nel sommo grado si sigilla. [26]

Nulla, come si vede, in queste parole di Folco, che ricordi la precedente vita di lei, come peccatrice; nemmen quel tanto che di se stessi avevan trovato il modo di dire e Folco e Cunizza. Al contrario l'accusa di meretricio — nel senso patrologico — da cui Raab si era liberata, Dante fa ricadere, per mezzo dello stesso Folco, sul papa e i cardinali del suo tempo; i quali, non curanti di Terrasanta, erano tutti intenti al

> maledetto fiore,
> Che ha disviato le pecore e gli agni,
> Però che fatto ha lupo del pastore [27]

E l'antitesi è evidente.

Raab, non è dunque nella *Divina Commedia*, un personaggio di secondaria importanza, semplicemente decorativo, come potrebbe apparire dall'arte con cui il Poeta ce la presenta. Certo, in questo luogo del *Paradiso*, non si direbbe che il Poeta, con la sua arte e la sua materia, si elevi a una medesima altezza. E forse proprio per questo gli studiosi del Poema non ebbero fin qui per Raab che un benigno riguardo. Ma si dovrà veramente attribuire all'assoluta volontà del Poeta tale disuguaglianza? Io non credo: credo invece che noi ci troviamo innanzi ad uno di que' casi, non infrequenti nella *Divina Commedia*, in cui non è l'arte che ci conduce a riconoscere l'importanza della materia; ma l'importanza della materia che ci stimola a ricercare le ragioni dell'arte. [28]

Forse il personaggio di Raab nel *Paradiso* non è che il compimento d'un altro personaggio, bellissimo in arte, ma non pienamente fatto conoscere nella sua entità là dov'esso si incontra. La figurazione della Chiesa, che noi vediamo adombrata dal Poeta nel sistema tolemaico de' Cieli, ci era stata già presentata in azione da lui, come parte necessaria d'un dramma vivente, nel Paradiso Terrestre. Ivi, finché la sua arte poté consentirglielo, egli seguí in alcuni particolari le orme di San Giovanni ed anche quelle di Ezechiele. Ma poi, infondendo pur sempre, con l'arte sua, nuova vita alle varie credenze e ai vari simboli, egli creava nella persona di Beatrice una sublime immagine della Chiesa stessa risorta con Cristo. Ebbene io mi domando: se il Poeta avesse voluto con la sua arte introdurre in azione nel mistico dramma anche il tipo della Chiesa « de extraneis atque alienis gentibus congregata » prima della venuta di Cristo, come avrebbe immaginata la corrispondente figura? E mi vedo innanzi una giovane donna ridente, punto rattristata da rimorsi e da pentimenti; [29] casta, fedele, vergine all'aspetto, pur potendo ripetere con Folco « piú di me non arse la figlia di Belo »; [30] ammiratrice delle opere maestose di Dio, da cantare con David: « Jucundasti me, Domine, in factura tua et in operibus manuum tuarum exsultabo »; [31] illuminata, per virtú dello Spirito Santo, del sapere divino, *hoc est spiritali scientia;* [32] *quia.... nihil boni potes operari nisi illuminatus a lumine Dei et ferrefactus a Spiritu Dei.* [33]

[25] « Haec, quae, prius idolis prostituta, fuit meretrix impia, suscipiens exploratores Jesu, facta est fidelis et casta ». S. Fulgenzio, *Op. cit.* Vedi anche nota 30.

[26] *Par.*, IX, 109-117.

[27] *Par.*, IX, 130-132.

[28] *Purg.*, XXXIII, 136-141.

[29] *Par.*, IX, 103-105.

[30] « Post meretricem fit virgo, quia uni se destinavit Spouso » S. Ambrogio, *De Salomone*. Vedi anche nota 25.

[31] *Par.*, IX, 106-108 e Salmo XCI.

[32] Vedi nota 24.

[33] S. Ilario, *Commento al salmo XCI*.

Non sarebbe cotesta, per caso, la figura di Matelda? Di Matelda, che accoglie nel Paradiso Terrestre Stazio e Dante, come Raab accolse in Gerico, terra promessa, i due messi di Giosuè? E Raab non sarebbe Matelda incontrata nel suo grado di beatitudine?

Chiude lassú Folco la sua invettiva, presente Raab, con le parole:

> Ma Vaticano e le altre parti elette
> Di Roma, che son state cimiterio
> Alla milizia che Pietro seguette,
> *Tosto libere fien dell'adulterio;*

parlò, profetando Beatrice, nel Paradiso Terrestre, presente Matelda:

> Non sarà tutto tempo senza reda
> L'aquila che lasciò le penne al carro,
> Per che divenne mostro e poscia preda;
> Ch' io veggio certamente, e però il narro,
> *A darne tempo già stelle propinque,*
> Sicure d'ogni intoppo e d'ogni sbarro,
> Nel quale un cinquecento diece e cinque,
> Messo da Dio, anciderà la fuia,
> Con quel gigante che con lei delinque
> *Purg.*, XXXIII, 37-45.

Di questi riscontri non so che cosa possa pensare il lettore; ma certo è che, ammettendo l'identità delle due figure, dico di Raab e di Matelda, noi possiamo risolvere, intorno alla seconda, non poche altre questioni, che sono pure di qualche interesse. E prima di tutte quella del tempo; ché Matelda deve ritenersi necessariamente vissuta avanti al cristianesimo, se l'ufficio a lei commesso è cominciato, come par logico, all'origine del Purgatorio. Possiamo poi risolvere la questione del luogo; giacché il Poeta lascia piuttosto supporre che Matelda non abiti stabilmente nel Paradiso Terrestre; [34] meglio risolviamo quella dello stupore che suscita il suo riso, ripensando a quanto dice Folco nel cielo di Venere:

> Non però qui si pente, ma si ride,
> Non della colpa che a mente non torna,
> Ma del Valore che ordinò e provvide;

ci spieghiamo in modo convincente le relazioni tra Matelda e Lia, mettendo a confronto quanto i Dottori della Chiesa dicono circa la fede e le opere di Raab con quanto immagina Dante che dica Lia nel sogno ultimo da lui avuto; [35] ci rendiamo conto della ripetuta immagine di Venere, che accompagna la figura di Lia e quella di Matelda; [36] ci spieghiamo anche meglio il sapere di Matelda; [37] e ben ci spieghiamo, in fine, il silenzio di cui Matelda circonda il suo nome, che non è pronunciato se non da Beatrice al termine dell'episodio. [38]

Ma soprattutto un particolare non dovrebbe sfuggirci, se è vero che l'arte di Dante è d'una matematica precisione. Lia, vista nel sonno (e « il sonno sovente, anzi che il fatto sia, sa le novelle »), canta fra l'altro:

> Per piacermi allo specchio qui m'adorno;
> Ma mia suora Rachel mai non si smaga
> Dal suo miraglio e siede tutto giorno;

cioè Lia fa rilevare che Rachele è sua sorella. Ora, codesto particolare rispecchiato poi nelle due reali, ma nel tempo stesso, simboliche immagini di Matelda e Beatrice, viene a dirci che Beatrice, il tipo della Chiesa pura, liberata da Cristo, corrispondente alla Sunamite del Cantico dei Cantici, [39] è sorella — nel simboli-

---

[34] Cfr. *Purg.*, XXVIII, 83-84.

[35] *Purg.*, XXVII, 103-108:

> Per piacermi allo specchio qui m'adorno;
> Ma mia suora Rachel mai non si smaga
> Dal suo miraglio, e siede tutto giorno.
> Ell' è de' suoi begli occhi veder vaga,
> Com' io dell'adornarmi con le mani;
> Lei lo vedere e me l'oprare appaga.

[36] *Purg.*, XXVII, 94-96 e XXVIII, 64-66: da confrontare con *Par.*, IX, 112-114.

[37] Vedi nella nota 24 le parole *spiritali gratia*, da cui forse deriva il nome datole da Beatrice: nome che fa pensare alle radici *math* ed *el*. Scrive infatti S. ILARIO (*op. cit.*): « Gratia Dei doctrinae percipiendae necessaria est ». Circa il sapere di Raab, ORIGÈNE (*op. cit.*) scrive: « Ex meretrice [Spiritu sancto repleta] efficitur.... propheta; ....et de praeteritis quidem confitetur, de praesentibus vero credit, prophetat autem et praenunciat de futuris ». Rabano Mauro, nel dare la spiegazione del nome di *Matteo*, che presenta la stessa radice di quello di Matelda, osserva (*Comment.* al cap. IX, 9 dell' Evang. di S. Matteo); « *Matthaeus* hebraice, latine dicitur *donatus* »; e aggiunge: « Quod profecto nomen illi apte congruit, qui tantum supernae gratiae munus accepit ». Valgano quel che possono valere queste considerazioni.

[38] *Purg.*, XXXIII, 119.

[39] *Purg.*, XXX, 11. Per il versetto: « Revertere, revertere, Sunamitis », sono da confrontare CASSIODORO, *Expositio in Cant. Canticorum;* RABANO MAURO, *Allegoriae in universam Sacram Scripturam* e RUPERTO, *Comment. in Cant. Canticorum.*

smo, s' intende – di Matelda. Ebbene qual altra donna potrèbbe essere, in tal caso, sorella di Beatrice, se non quella ch' è il tipo della Chiesa *de extraneis atque alienis gentibus congregata?* Il ravvicinamento che di Raab e della Sunamite fa l'abate Ruperto nel commentare, del Cantico de' Cantici, le seguenti parole, rivolte alla Sunamite (IV, 3): « Le tue labbra somigliano un filo tinto in scarlatto e il tuo parlare è grazioso », [40] concorre efficacemente a dar valore all' ipotesi.

GIOACCHINO MARUFFI. *

Schermaglie.

Rispondendo alle obiezioni mossemi dal Pietrobono nell' ultimo fascicolo di questo Giornale, in merito alla controversia sorta per la mia nota della *Cultura* al suo commento dell' *Inferno* dantesco, debbo dichiarare anzitutto di sentirmi immune dagli addebiti che il Pietrobono non esita ad attribuirmi, sia nei riguardi del suo commento, sia — e soprattutto — in quelli del padre Dante. Di certe colpe voglio sperare che ogni acqua mi lavi. Preoccupato pertanto, come il Pietrobono dichiara di se stesso, solo di cercar di stabilire la verità, secondo che essa a me appare e fin dove in simili casi è possibile, cercherò, forse piú che al mio emerito contraddittore non sia riuscito o piaciuto, di spogliare queste note di ogni motivo che comunque potesse parere ispirato a risentimento personale od ardore polemico. Non so se il mio occhio sarà chiaro quanto il mio affetto è puro.

Distinguerò anch' io brevemente in cinque punti la nota controversia.

[40] Ad illustrazione delle su riferite parole, l'abate Ruperto scrive: « Ecce Rahab meretrix dulcis eloquii tui vittam coccineam, sive funiculum coccineum, in fenestra sua ligavit, signum suae fidei, quod nuntios Josue, sive Jesu susceperit atque salvaverit (Jos. II); dum Ecclesia, quondam peccatrix et idolatriae meretricio sordida, dulce eloquium tuum, quo magnificavit anima tua Dominum, signum suae salutis jugiter, personat, et omnem doctrinam evangelicam in qua ipsos apostolos tua sine dubio labia confirmaverunt, integra semper fide praedicat ».

* Per errore alcune altre note del prof. Gioacchino Maruffi apparvero su questo *Giornale* attribuite a un Giovanni o a un Giuseppe Maruffi, che forse non esistono.

1. Ho poco da aggiungere rispetto al primo. Anzitutto non ho presunto e non presumo di avere argomenti piú validi di quelli avanzati dal Croce nel suo libro *La poesia di Dante* – di cui pure non condivido tutte le idee — per dimostrare come in alcuni punti e sotto certi rispetti la soluzione dei problemi ermeneutici del poema sia tutt'altro che sicura. Proprio in base a quelli mi sembrò vana la speranza del Pietrobono di veder tacere definitivamente « coloro ai quali sembra faccia gran piacere di discutere in perpetuo sulla *Divina Commedia* ». Purtroppo a nessuno mai sarà dato fare silenzio ed assidersi arbitro nelle questioni dantesche di certa natura. Voglio fare un solo esempio e riporto in nota quel che pensa il Torraca, non certo commentatore che « per apparere s' ingegna e face sue invenzioni », rispetto al doppio derubamento dell'albero mistico del Paradiso Terrestre, in cui il Pietrobono è cosí sicuro di ravvisare la *culpa vetus* di Adamo e la *culpa nova* di Costantino, stabilendo il cardine di quello che io, senza ombra d' ironia, ho chiamato il suo sistema politico-morale-teologico. [1]

Ora, quando in tal nodo gordiano i punti di vista possono essere e sono cosí discordanti « quanto si discorda da terra il ciel che piú alto festina », chi potrà presumere di brandire la spada di Alessandro? Ecco perché non mi sembrava che l' interpretazione del Pietrobono potesse arrogarsi quel valore — assoluto — di cui egli si mostrava persuaso. Che le osservazioni da me addotte non mirassero a negarne la fondatezza è cosa da me esplicitamente dichiarata nella prima nota; ma il Pietrobono s'ostina a respingere la parte favorevole del mio giudizio

[1] *Due volte dirubata quivi:* dicono: La prima volta da Adamo (cfr. vv. 6 -63); la seconda volta dal Gigante, che ha slegato il carro da essa e l' ha portato via « per la selva »; cfr. *Purg.* XXXII, 51, 151 sgg. Ma *quivi* vale colà, indica luogo lontano da chi parla e da chi ascolta; il luogo, dove l'albero sorge, è quello, dove Beatrice parla e Dante la sta ascoltando; e *ch' è or* si riferisce al tempo presente, non al passato e tanto meno futuro. Beatrice parla nel 1300; la traslazione della sede papale avverrà cinque anni dopo. Perciò intendo: *quivi,* nella vita (vv. 53-54), nel mondo, *si diruba ora la pianta doppiamente,* ossia si offende la giustizia divina in due modi. Ed ecco come: « con frode (*ruba*) e con forza (*schianta* »); cfr. *Inf.* XI, 24. Sono i due modi dell' « ingiuria, fine d'ogni malizia », dell'opera contro giustizia.

per qualche riserva che la accompagna e che a lui sembra espressa in termini la cui vivacità vuole ad ogni costo interpretare come disistima e condanna sommaria. Che il Pietrobono sia stato immune da ogni preoccupazione di sistema è cosa che mi piace di poter liberamente concedere alla sua intenzione; ma che non esclude il dubbio che può nascere nel lettore.

Quanto poi alla infondatezza delle singole obbiezioni mossegli e contro cui egli ha diretto il suo ultimo attacco, mi valga osservare quanto appresso:

2. La spiegazione della prima terzina dell'*Inferno* « capitai, andai a finire per una selva oscura, perché la via diritta era smarrita » sarebbe per il Pietrobono « un discorso che torna »; ma nella terzina

> La su di sopra in la vita serena —
> ripuos' io lui — mi smarii in una valle
> avanti che l'età mia fosse piena
>
> (*Inf.*, XV, 49 sgg.)

il Poeta non adopererebbe una formula che echeggia da presso l'altra con cui s' inizia l'*Inferno*, come a me pare, bensí alluderebbe al suo errare nella selva fin dalla morte di Beatrice, cioè da dieci anni, fino al momento del suo ritrovamento, ossia del suo ravvedimento. Ora questa obiezione prodotta dal Pietrobono è nuova quanto è nuovo il commento del Poletto, il quale appunto a tal proposito osservò che nella selva Dante « si smarrí subito dopo la morte di Beatrice, il che avvenne il 9 giugno 1290 ». Gratuito è quindi il torto ch'egli mi fa del non averla io preveduta. Ma forse il Pietrobono non avrebbe levate le grida sul mio « abbaglio », se si fosse reso contó che nello stesso abbaglio sarebbe caduto un cervello ben calibrato come quello del Tommaseo, il quale annota per la terzina su riportata: « nacque [Dante] nel 14 di maggio 1265, si smarrí nel marzo del 1300; non 35 anni interi ». Quasi la stessa cosa ripete il Del Lungo. Non sono per accettare dal Tommaseo la data del 14 maggio; ma, comunque, la cosa non cambia, poiché il Poeta stesso ci testimonia d'esser nato sotto la costellazione dei Gemelli, (*Par.*, XXII, 115-117), in cui nell'anno 1265 il Sole entrava il 18 maggio, per uscirne il 17 giugno. Poiché la visione è da porsi nel marzo, è naturale che Dante dica d'essersi smarrito avanti che la sua età fosse piena, precisamente un par di mesi prima.

Mi si consenta qui d'esser d'accordo col Tommaseo e con la piú parte dei commentatori moderni anzi che col Poletto e col Pietrobono. Per le ragioni che espongo. Nessuno può sognarsi di mettere in dubbio il traviamento morale di Dante seguito subito alla morte di Beatrice ed esplicitamente confermato dal Poeta; ma altra è la sua confessione a Beatrice, che rientra nella *storia* dello spirito dantesco, altra è la *finzione poetica* del suo viaggio oltramondano; questa comincia soltanto con lo smarrimento di Dante nella selva, da porsi, secondo i precisi elementi fornitici da Dante, non prima della settimana santa del 1300, e non dura dieci anni piú una decina di giorni, ma una decina di giorni soltanto. La conferma è proprio nelle parole di Brunetto. Dicendo « mi smarrii in una valle » Dante allude al momento del suo smarrimento e non alla durata di esso (altrimenti avrebbe dovuto dire: restai smarrito): ora se il momento del suo smarrimento dovesse risalire a dieci anni prima, perché il Poeta avrebbe adoperato un punto di riferimento cosí lontano, tale da trasformare la risposta in un vero indovinello per ser Brunetto? Chi, pure dicendo il vero, direbbe « stamani mi son svegliato prima delle dodici » per dire di essermi svegliato alle cinque?

Quello che il senso letterale ci fornisce di certo è la notizia della notte passata con tanta pietà e che è la stessa notte in cui al Poeta giovò coi suoi raggi la luna piena (*Inf.*, XX, 127). Che poi quella notte (dal giovedí al venerdí santo 1300) simboleggi tutto il periodo del traviamento e che quella luna simboleggi non so che altro è cosa che non appartiene piú al senso letterale, ma a quello allegorico. Né v'è contraddizione tra l'espressione « avanti che l'età mia fosse piena » e il « mezzo del cammin di nostra vita », poiché qui parlandosi di cammino si deve intendere, ed ognuno intende, genericamente « nel trentacinquesimo anno », lí parlandosi di pienezza dell'età, bisognerà intendere « prima del compimento dei trentacinque anni ».

Quanto agli esempi addotti dal Pietrobono sul *che* in valore di *quando* nel verso

> che la diritta via era smarrita

non mi pare che essi vincano le obbiezioni da me prospettate; e, in ogni caso, potrebbe indursi a dare ragione al solo Pietrobono solo chi temesse d'aver torto con la quasi totalità

dei commentatori moderni; ché a lui non si può riconoscere neppure la compagnia del Del Lungo, il quale chiosando « nella quale si smarriva la via verso il bene e verso l'ordine », affronta la nota contraddizione che la via diritta fosse entro la selva oscura.

Che alla pretesa irregolarità dell'espressione

Che la diritta via era smarrita

per dire « io avevo smarrita la diritta via » non corrisponda un esempio analogo nell'altro verso da me allegato

E sí lo incendio immaginato cosse

il Pietrobono deduce dal fatto che qui *cosse* significa *scottò* con valore impersonale. Come se cosí in entrambi i casi non si richiedesse un complemento indiretto, necessariamente sottinteso: « era smarrita *per me* », « scottò *per me* »! Ma basti di questo.

3. Riguardo al terzo punto, le mie parole « come ben sa » e « il merito delle sue osservazioni », riferite al Pietrobono, potevano a sufficienza testimoniare a questi che la mia pretesa non era quella di far passare per mio un suo trovato, ma quella di rettificare il suo trovato, a mio modo di vedere. Forse è stato questo sospetto che ha fatto sfuggire al Pietrobono il valore di quello che gli notavo. Pensavo di aver mostrato che se la spiegazione del verso

Benedetta colei che in te s' incinse

deve fondarsi sul passo di Geremia (XXXI, 22) *foemina circumdabit virum* alludente all'incarnazione del Redentore, l'unico significato possibile di quel verso sarà quello di « colei che ti fasciò con le sue carni », ossia « colei che ti portò nel seno », non, come vuole il Pietrobono, « colei che ti abbracciò » e « colei che ti difese ». Con questa non indifferente conseguenza: che intendendo nel primo senso, resta rigorosamente limitato il concetto di madre e non sarà piú possibile il raccordo allegorico procurato dal secondo al Pietrobono, per cui il « chi ti abbracciò » e il « chi ti difese » si riferirebbe anche a Lucia, che protesse e difese Dante. In conclusione, l'interpretazione del Pietrobono stabilisce un ponte per l'allegoria, che la mia rettificazione pretende averle tagliato. A torto o a ragione? Né il querelante né il querelato possono arrogarsi funzione di giudice.

A proposito dell'interpretazione della parola « strani » nel verso

Sotto il velame delli versi strani

accetto volentieri la spiegazione di « insoliti » avanzata, fra le altre, dal Pietrobono; ma solo in rapporto al loro intrinseco significato, per il mistero cioè che racchiudono, e non per irregolarità, sempre discutibili, di grammatica o di sintassi.

4. Riguardo al riferimento del disdegno di Guido a Primavera, il Pietrobono riproduce delle osservazioni la cui giustezza nessuno gli potrebbe contestare e che sono opportune a mostrare come nella mente di Dante si sia potuto colorire quel sublime fantasma poetico. Senonché egli scrive di non essersi « sognato mai di affermare che Matelda è Primavera in persona ». Tutto si ridurrebbe dunque ad un mio malinteso. Ma veramente tanto non era nel tenore della sua replica precedente, nella quale si legge: « Il mio critico dichiara di rimanere perplesso davanti la mia affermazione che il *disdegno di Guido sarebbe per Matelda*.... Io ho forse esposte ragioni e citati fatti in virtú dei quali quella interpretazione diventa, a mio credere, la piú probabile.... » D'altra parte nella chiosa del suo commento (*Inf.*, X, 63): « E quella che Guido ebbe a disdegno, come sappiamo dalla *Vita nova*, *fu Primavera* ». Ma forse « la virtú che a ragion discorso ammanna » qui mi ha fatto fare un ragionamento troppo banale: « Poiché il disdegno di Guido è per Matelda e per Primavera ed è nello stesso tempo per una sola persona, Matelda e Primavera non possono che identificarsi ».

5. L'ultimo punto della nostra controversia è quello relativo, al verso

gridandosi anche loro ontoso metro,

dove il Pietrobono lega la parola *loro* ad *anche* e non a quel che segue. Io prospettai, fra l'altro, la difficoltà, per ragioni etimologiche, dell'uso in Dante di *loro* come caso retto. Il Pietrobono cita in Dante un caso di *loro* « in funzione di accusativo e perciò di caso retto ». Sono costretto a ricordare qui al Pietrobono che per caso retto s'intende il solo nominativo (« che si riguardava come primo che stesse come in linea diritta col verbo » spiega lo Zingarelli) rientrando tutti gli altri casi, compreso l'accusativo, nella designazione di casi obliqui. Nel-

l'altro esempio dantesco, non di un *loro*, ma di un *lui*

latrando lui con gli occhi in su raccolti

si sente troppo bene, sotto l'apparenza del nominativo, l'ablativo assoluto dei Latini, ciò che spiega il *lui* e l'avvertimento della Crusca che *lui* e *loro* si usano come soggetto specie dopo un gerundio.

Ma anche a questo proposito debbo rilevare che il Pietrobono è il solo commentatore che qui interpreti in una maniera nuova, poiché gli altri chiosatori della *Commedia* che a tal punto si pronunzino (la maggior parte non vi vedono difficoltà e tacciono) sono tutti d'accordo nell'accettare la spiegazione da me sostenuta. Per la qual cosa spetta forse piú al Pietrobono difendere il suo modo di vedere, che non a me farmi paladino di quello comune.

Salvatore Frascino.

***

Mi siano permesse poche parole di replica.

Non ho coscienza di aver attribuito al prof. Frascino opinioni e giudizi da lui non espressi. Del resto il lettore ha sotto gli occhi principio mezzo e fine della nostra discussione, sí che può benissimo sentenziare da sé e rendere a ciascuno il suo.

Che l'allegoria dantesca sia tale che non si possa mai giungere a una dichiarazione certa di essa, non so indurmi a concederlo, per la convinzione fermissima che il senso morale della *Commedia* il Poeta lo ha affidato alla lettera e che per aprirlo non c'è nessun bisogno di chiavi, altre da quelle con cui si apre il significato delle scritture. Nel Poema Sacro c'è quanto basta a intenderlo pienamente; e la mia tesi è questa che il senso allegorico appunto perciò non si è riusciti a definirlo, perché non si è tenuto esatto conto del senso letterale. Il tempo, son sicuro, darà ragione a Dante, riconoscendo che egli il suo pensiero lo ha manifestato con matematica precisione.

Una prova la fornisce la chiosa del Torraca al verso: « ch'è or due volte dirubata quivi », con cui il Frascino s'immagina d'infirmare la mia interpretazione. Che *quivi* valga *colà* e indichi luogo lontano da chi parla e da chi ascolta, lo sapevo io pure. Ma quando pronunzia quelle parole, Beatrice si è già allontanata dall'albero, com'è detto piú che chiaramente nel canto XXXIII; e non fa quindi difficoltà che, per accennare ad esso, dica *quivi*: non si poteva dire altrimenti. E benissimo torna anche l'*or*. Per dire che l'albero fu ed è tuttavia dirubato, conveniva scrivere per forza che *or*, dopo il primo e il secondo assalto, è dirubato due volte. Oltre di che, riferendo il *quivi* al mondo degli uomini, come fa il Torraca, ne viene che quella disgraziata pianta sia costretta a trovarsi nel medesimo tempo in due luoghi lontanissimi, nel paradiso terrestre, dove l'abbiamo veduta tutti nei versi di Dante, e quaggiú, in mezzo a noi, dove non l'ha veduta nessuno. Senza dire che *due volte* in italiano non ha avuto mai e non può avere il significato di « *in due modi, con forza e con frode* », che gli dà l'illustre commentatore. Non si può della lettera fare cosí mal governo, e poi passar a scoprire il senso allegorico.

Ma il Frascino, anzi che con me, preferisce di stare col Tommaseo. Miglior compagnia tra il novero dei chiosatori sarebbe difficile trovarla. Nondimeno io preferisco di stare con Dante. Infatti la distinzione del mio critico tra la storia dello spirito dantesco e la finzione poetica del suo viaggio oltremondano, non regge a nessun patto. Dello spirito dantesco sappiamo solo quello che egli ce ne ha raccontato nel Poema, cioè nella sua finzione, e per intenderlo, torno a ripeterlo, convien stare alla lettera. Non c'è altra via. La storia dello spirito di Dante è tutta descritta nella *Commedia*. Sicché, se in questa leggiamo che egli volse i passi suoi per via non vera subito dopo la morte di Beatrice, e che, arrivato finalmente di nuovo a lei, egli si affisse tutto negli occhi belli « a disbramarsi la decenne sete », proprio per rispetto alla lettera dobbiamo ritenere che la notte dell'errore è durata un decennio. Né a cosí credere solleva difficoltà alcuna « la notte » passata dal Poeta nella selva; perché *la notte* non è *una notte*, e può benissimo servire a esprimere un tempo lungo e indefinito, come quando diciamo la notte del medio evo, che durò dei secoli. Ma, dato e non concesso che *la notte* si debba intendere limitata a una notte sola, è regola di ermeneutica che le espressioni di una poesia si chiariscano da tutto il contesto di essa, non si stacchino dall'insieme in cui vivono e in cui solamente hanno la loro ragione. Sempre per il rispetto che si deve alla

lettera, fuor della quale è assurdo pretendere di penetrare il senso verace.

Se a interpretare il *che* per un *quando* son solo, a me non dispiace. Meglio soli che in cattiva compagnia. Mi dispiacerebbe, e molto, di schierarmi dalla parte dell'errore.

Il *cosse* non sottintende nulla: cosse, e basta. Non c'è necessità di aggiungere altre parole, perché dicono tutto quelle che ci sono.

Dove il Frascino abbia letto che io interpreto *in te s'incinse* per *colei che ti abbracciò,* non lo trovo. Ho detto e ripetuto che « il significato del verso resta quale tutti lo intuiscono a primo aspetto », e cioè che con quella frase Dante vuol dire: *benedetta colei che ti portò nel grembo.* Ma ho osservato pure che il Poeta spiega il secondo senso della sua strana espressione facendo che Virgilio, cantore dell' Impero e del *giusto* figliuol d'Anchise, lo salvi dall'ira dell'Argenti e gli cinga il collo con le braccia. E su questo passo son tornato, per chiarirlo, nella nota al v. 74 del c. XV, e nella nota 50 al c. XXIII, ossia nei luoghi dove Dante provvede a offrirci gli elementi necessari a capire il gesto di Virgilio. Di piú mi pare non dovessi. Son solo anche qui: lo so. Ma non me ne affliggo. Se avessi dovuto nel mio commento ripetere quanto era già negli altri, non avrei messo le mani al mio lavoro.

Intorno al *disdegno* di Guido confermo quanto ho scritto, ben sapendo di non aver mai affermato che Primavera fa una persona sola con Matelda, ma solo che questa somiglia, in parte, alla donna del Cavalcanti.

Infine, per il *loro* del verso: « gridandosi anche loro ontoso metro », dato pure che caso retto sia soltanto il nominativo, faccio osservare che ho recati esempi nei quali il *loro* è usato in funzione di nominativo; sí che grammaticalmente anche la mia interpretazione può stare. Ma (e questo è l' unico frutto della nostra disputa) concedo volentieri che il verso s'abbia da intendere, non come piace al Frascino e agli altri, bensí come avevo già scritto: gridandosi anche un loro proprio ontoso metro.

E con ciò, per conto mio, la quistione è chiusa.

LUIGI PIETROBONO.

RECENSIONI

Dantes Hölle. Deutsch von L. Zuckermandel. (Zweite neu bearbeitete Auflage) Verlag J. H. Ed. Heitz, Strassburg.

Chi abbia sempre nel cuore e negli orecchi il ritmo della poesia di Dante corre facilmente il rischio di esigere dal traduttore piú che non debba.

Codesta dichiarazione (pregiudiziale del resto di ogni traduzione) dovevo, prima di segnare frettolosamente poche righe sulla versione tedesca dell' *Inferno* compiuta dallo Zuckermandel. Anziché indugiare genericamente su pregi e difetti ritengo sia meglio notare canto per canto ciò che risalta ad una prima lettura.

Mi fermerò piú a lungo sul canto V perché un confronto con la bella traduzione dei vv. 97 — fine di Eva Eherenburg apparsa in *Deutsches Dante-Jahrbuch Neunter Band* (pag. 122) ha fermato la mia attenzione.

Canto I.

v. 3. Interpreta che — perché — weil

v. 8. Wie mir daselbst zum Guten wurde Rat
Dante non dice cosí.

vv. 28-29.
Der müde Leib nahm erst der Ruhe wahr,
Eh er beschritt die öde Wegeszeile
Perché soggetto *er* — il corpo?

v. 49. Accetta la lezione « ed una lupa ».

vv. 64-66.
Als ich den sah, da schrie ich ob der Nöte:
« Ob Mensch, ob Schatten du; schenk meinem Leide
Barmherzigkeit in dieser weiten Oede ».

L'emistichio « nel gran diserto », inserito nella domanda di Dante, come fa il traduttore, perde la sua efficacia. Il latinismo *miserere* andava riportato nella traduzione, credo, con vantaggio.

Senza dire che nello sgomento del ruinare Dante dice poche parole mentre il traduttore gliene fa dire troppe.

vv. 67-93. Bene rivissuta la fisionomia di Virgilio e ben resa la fine del canto.

Canto II.

I rifiorimenti stilnovistici dell'anima di Dante si traducono dolcemente nella figura di Beatrice.

Belli i versi 55-72.

Ma la terzina 79-81:

« So glücklich lässt jetzt dein Befehl mich werden,
Dass, hätt ich schon gehorcht, ich träg noch schien.
Nicht mehr der Worte brauchts, die mich belehrten ».
mi sembra un po' asmatica.

vv. 109-10.
Nie ward so schnell vom Vorteil angezogen
Ein Mensch.
Ein Mensch — troppo determinato.

vv. 115-16.
So sprach sie und in Tränenflut verschwommen
Hat sich ihr Strahlenauge abgewendet.

Con mezzi molto piú semplici, piú tenui, epperò piú rispondenti, Dante esprime le vereconda femminilità di Beatrice. La traduzione invece scopre troppo ciò che in italiano è soltanto velato.

vv. 127-29.
So wie sich beugt und schliesst in nächtger Kühle
Das Blümlein und sobald die Sonne lacht,
Weit offen sich erhebt an seinem Stiele

Ben resa la similitudine. Ma il soggetto è piú attivo che nel testo. E forse nuoce.

Canto III.

vv. 21-27.
Und als er seine Hand gelegt in meine
Mit heiterm Antlitz, dran ich mich erbaute,

v. 21. Führt er mich ein in des Mysteriums Schreine,

v. 42. Wo schluchzend und in schrillem Wehelaute
Durch sternberaubte Luft sich Jammer wand,
So dass von Anbeginn mein Auge taute.
Aus Sprachgewirr und Schreckensruf entstand,
Aus Winseln, Wutgeheul und heisern Klagen
Und lautem Klatschen wie vom Schlag der Hand,
Ein wilder Aufruhr, ...

Dante è piú oggettivo: la connessione dei versi 21-22 conferisce piuttosto tono narrativo anziché rappresentativo.

vv. 58-60.

Im Zug erkannt ich manches Angesicht;
Auch hat den Feigen er mich sehen lassen,
Der tat den grossen, schmählichen Verzicht.

È troppo accentuata l' intenzione di dispregio.

vv. 82-89.

Und sieh, ein Bot kam näher und darin
Ein Alter, schneeig weiss von Greisenhaaren,
Der schrie: « Weh euch, hofft nicht ihr kämet hin,
Wo je zum Licht ihr schaut, ihr Lasterscharen.
Ihr sollt, da ich zum andern Strand euch leite,
Im ewgen Dunkel Frost und Glut erfahren.
Und dir lebendge Seele sag ich: Meide
All diese andern hier, denn sie sind tot ».

La figura di Caronte non si delinea. Già sin dall' inizio l'attenzione è volta piú alla nave che al nocchiero.

E la desolazione del verso:

« Non isperate mai veder lo cielo »;

e la personalità impressa in quell' « i' vegno »; e le parole rivolte direttamente a Dante:

« E tu che se' costí, anima viva »

definiscono nell'originale, a linee sbozzate ma precise, una personalità che nella traduzione quasi dilegua.

vv. 94-96.

« Nicht zürne, Charon » hör den Herrn ich sagen
« So will man's, wo beim Willen ewiglich
Das Können wohnt, drum lasse alles Fragen ».

Non mi piacciono: una interpretazione che teorizza troppo ciò che in Dante è piú concreto.

vv. 112-114.

« Wie wenn im Herbst der Zweig aus seiner Fülle
Ein Blatt ums andre löst, bis er der Erde
Zurückerstattet seine ganze Hülle —

Zurückerstattet — Dante dice *vede*.

Dà anima alle piante.

La traduzione disperde l' immagine.

Ma la rappresentazione delle anime lasse e nude è realizzata.

CANTO IV.

v. 46. Lo slancio affettivo di Dante si traduce bene nel verso:

« O Meister du, o Herr, lass dich befragen »

. . . .

vv. 95-96.

So sah ich hold vereint dort die Vasallen

v. 95. Der hohen Sangeskunst und sah allda
Auch ihn, der adlergleich plant über allen.

Altera il testo.

CANTO V.

v. 4. Wild droht hier Minos. . . . .

Wild a capoverso dà rilievo all' immagine.

vv. 4-6.

der die Schuld ergründet
Und, Urteil fällend je nach dem Befunde,
Im Ringeln seines Schweifs die Strafe kündet.

Dante è piú agile e piú efficace.

Il v. 6 spiega troppo chiaramente ciò che in Dante è ancora tutto chiuso.

« Secondo che avvinghia ».

v. 11.

So oft den Schweif er um den Leib geschlungen

Il testo permette varie interpretazioni.

v. 14. Viel Seelen halten stets ihn dicht umrungen,
« Doch zum Gericht stellt jede sich allein: »

Non reso bene « a vicenda ciascun ».

A vicenda anzi è taciuto sí che l' immagine perde di continuità.

« Sempre dinanzi a lui ne stanno molte;
vanno a vicenda... ».

Mentre nella traduzione quel brutto 'doch' iniziale è piú dichiarativo che rappresentativo.

v. 15. Sie spricht, sie hört und wird hinabgezwungen.

Si sente la corsa del verso italiano.

v. 18. « Des hohen Amtes Uebung stellend ein »; *hohen* è diverso da cotanto, che magnifica meglio l'ufficio di Minosse.

vv. 21-24.

Mein Führer drauf: « Nichts kann dein Schreien frommen,
So will man's, wo beim Willen ewiglich
Das Können wohnt, drum frag nicht, denn ihn führte
Sein Schicksal her, sei ihm nicht hinderlich ».

Versi brutti. Virgilio appare dalla traduzione meno severo di linee. Nell'originale è piú ieratico oltreché meno eloquente.

vv. 25-27.

Jetzt fing ein Lärmen an, und es verspürte
Mein Ohr die Töne, die der Not entsprangen;
Jetzt war ich dort, wo endlos Leid mich rührte.

Verspürte — rührte.

Il tempo presente in italiano è piú efficacemente rappresentativo.

vv. 28-30.

Wo jedes Licht verstummt, kam ich gegangen
Zum Ort, der aufbrüllt, wie das Meer es tut,
Das Wind und Gegenwind zum Kampfe zwangen.

Bello 'verstummt' e tutta la terzina, specialmente, pur nella sua interpretazione personale, il v. 30.

vv. 31-32.

Der Höllensturm, des Fitich niemals ruht,
Peitscht alle Geister, die in Qualen ringen.

La personalità della bufera che li percote si è perduta nelle figure dei dannati, passivi nell'originale, attivi nella traduzione.

v. 35. Nel testo la scena è piú impersonale.

Dante vede la pena, l'eterno dell' inferno; egli è un credente e la scena gli si dipinge in una rappresentazione perfettamente oggettiva.

« Quivi il sospiro il compianto il lamento »

diviene

Da schreit und heult und klagt die ganze Zunft.

vv. 42-43.

So lässt der Wind die bösen Geister streben
Und hin und her, hinauf, hinab sie ziehen.

Ben tradotta l'armonia del v. 43.

Ma avrei preferito un punto dopo il v. 42.

v. 52.

« Der erste Schatten, der hier *vorgedrungen*, »

Altera il testo.

Bello il verso 61:

Die nächste ging aus Liebe in den Tod.

v. 77. e tu allor li priega
per quell'amor che i mena
So fleh nur bei der Liebe, die sie zehrt

Zehrt!! V. note seguenti.

v. 87.

Dieweil so stark der Anruf meiner Liebe

Liebe mi pare piú di affettüoso.

Il traduttore ha sentito la difficoltà ed ha cercato di superarla; ma ha ecceduto.

Ed in complesso mi pare che la traduzione non colga bene la tenuità soave nella quale si risolve la grande passione di Francesca.

La versione ha accenti piú forti.

v. 97.

Solang die Winde schweigen, so wie jetzt.

Winde plurale:

Immagine piú realistica, piú forte di tinte che nell'originale.

ci o *si* tace — nella traduzione si perde.

Cosí pure i versi 100-03:

Wie Liebe schnell ein zartes Herz bedrängt,
So zog sie den zum schönen Leib, den drüben
Man so mir raubte, dass es noch mich kränkt,

accentuano troppo i caratteri dello stil novo.

vv. 103-105.

Wie Liebe das Erkürte zwingt zum Lieben,
So ist in mir die Lust an ihm entloht,
Und hell ist sie, du siehst es, noch geblieben.

v. 105. Sie ist noch geblieben — sie
chi? die Lust?

Ma è Paolo che non abbandona Francesca — non il piacere.

La passione dei versi italiani, che nobilita la donna di Rimini, qui è volgare.

vv. 109-11.

Mein Aug, das ich gesenkt ob solcher Klagen
Der hart betroffenen Seelen, blieb verhangen,
Bis laut: « Was denkst du? » kam des Dichters Fragen.

Mi pare nel traduttore sia una grande tensione che spesso, come qui, rende enfatica la poesia di Dante.

v. 112. Und mein Bescheid war:

Quando risposi. Manca quindi il tremito del cuore di Dante.

Ed è poesia che manca.

Il canto chiude bene ma è dei meno felici.

Canto VI.

Rivissuto bene. Ciacco si sente anche attraverso le pagine della traduzione.

Canto VII.

La « fortuna » è ben tratteggiata.

vv. 31-33.

So wogt im düstern Zirkel dieses Tollen
Von hier und dort zum Punkte gegenüber,
Wo stets der wüste Schrei verrät ihr Grollen.

Dante dice:

Percotevansi incontro; e poscia pur lí
si rivolgea ciascun, voltando a retro,
gridando: « Perché tieni » e « Perché burli? ».
Cosí tornavan per lo cerchio tetro
da ogni mano a l'opposito punto,
gridandosi anche loro ontoso metro:
poi si volgea ciascun, quand'era giunto,
per lo suo mezzo cerchio, a l'altra giostra.

Dunque: ad un punto del cerchio si rivolgea ciascuno gridando: « Perché tieni? » e « perché burli? ».

Indi tornavano per lo cerchio tetro gridandosi anche loro (= essi: avari con avari, prodighi con prodighi) (oppure — un loro ontoso...) ontoso metro. *Poi*, quando erano giunti all'altra giostra di massi e di ingiurie, si volgea un'altra volta ciascuno. L'interpretazione è del Pietrobono (si veda L. Pietrobono, *Inferno*. Commento, C. VII) e mi pare derivi proprio dalle parole di Dante.

Canto VIII.

vv. 28-30.

Tosto che 'l duca e io nel legno fui
secando se ne va l'antica prora
de l'acqua piú che non suol con altrui.

Con altrui — indeterminato.

Lo Zuckermandel traduce:

mit anderm Fahrtgeleite

accettando cosí una delle interpretazioni del passo.

v. 39. Ancor sie lordo tutto

riesce un po' stiracchiato nella versione:

Ob Schmutz dich auch bedeckte noch so schwer.

v. 45.

Gebenedeit ist sie, die dich empfangen.

Trasforma il significato sfuggendo cosí alle interpretazioni.

v. 53. sarei vago
mich freuen — mi pare ecceda.

Anche questo canto è rivissuto.

Filippo Argenti risponde alla poesia di Dante.

I diavoli nell'originale mi sembrano piú simpaticamente stizzosi.

CANTO IX.

v. 16. Si perde nella traduzione una sfumatura.

Ist je ein Geist zum tiefsten Grund gekommen.

In Dante il primo verso ancora non traduce chiaramente la domanda, sí che meglio trapela l'esitazione del Poeta nella formulazione maliziosa a Virgilio.

vv. 64-72.

Schon trugen näher auf dem trüben Weiher
Die Wellen ein so fürchterliches Schallen,
Dass Zittern kam in alles Strandgemäuer.
So braust der Sturmwind, wenn sich Wetter ballen,
Weil kalte Luft sich gegen heisse kehrte,
Und schlägt den Wald, dass Laub und Aeste fallen,
Die ohne Halten er auf stolzer Fährte
Im Staubgewölk dahinträgt, so dass jähe
Das Waldgetier entflieht wie Hirt und Herde.

Certo il respiro ampio e incalzante della poesia dantesca si disperde un po', nonostante il felice sforzo del traduttore.

CANTO X.

vv. 34-36.

Schon ging mein Aug, dass es nach seinem trachte.
Stolz wies er Brust und Stirn, als ob das Toben
Des Höllenpfuhles gründlich er verachte.

L'immagine scultorea di Farinata perde significato nella traduzione molto distante dalla bellezza stupenda della terzina dantesca.

vv. 46-48.

« Mir sind sie, die ich stets als Feinde kannte,
Auf Sippe und Partei schwer eingedrungen,
Und ich vertrieb sie zweimal aus dem Lande ».

La lama tagliente di « fieramente », il lento sillabato di

a me e a miei primi e a mia parte

e l'indugiare compiacente di 'due fiate' non hanno echi nella traduzione.

E nell'insieme la fisionomia di Farinata sino al v. 51 non è quella del testo dantesco.

v. 52. ganz nah.

« Lungo questa » rappresenta diversamente e meglio Cavalcanti e dà una pennellata anche a Farinata.

v. 63.

Er, der dort wartet, führt mich allerorten;
Ihn hatte euer Guido wohl missachtet.

Forse cui Guido vostro ebbe a disdegno

cui — che — Virgilio — nella traduzione.

Non accetto l'interpretazione piú. Persuasiva certamente l'interpretazione data dal Pietrobono nel commento citato v. 63 del Canto IX.

vv. 55-72. Cavalcanti è ben reso.

vv. 68. muss ich also weinen
non c'è nel testo ma è bello.

vv. 76-78.

Und so floss weiter seine Rede dann:
« Gebrach die Kunst uns, neu das Glück zu zimmern,
So quält's mich mehr, als selbst dies Bett es kann.

La grandezza della figura di Farinata è nella continuità spirituale del personaggio pur attraverso la interruzione dell'episodio di Cavalcanti.

Il motivo invece nella traduzione ritorna non continua.

v. 80. Qui regge — qui — dies Reich.

Complessivamente il traduttore, sebbene qua e là abbia tratti veramente felici, non dà compiuta la scultura di Farinata.

v. 103-05.

Doch wenn sie nahen oder vor uns stehen,
Schweigt unser Sinn, und nur was andre sagen,
Macht klar uns, wie die Erdenläufte gehen.

La malinconia del testo dilegua nella traduzione.

CANTO XI.

vv. 4-6. L'oggettività dell'abisso dantesco
l'orribile soperchio
del puzzo che il profondo abisso gitta
muore nella traduzione

Jedoch uns zwang des Abgrunds wildes Stürmen
Und Pestgestank, der ward emporgetrieben,
Uns hinter einem grossen Stein zu schirmen.

Certe sfumature della penna di Dante non hanno equivalenti.

Cosí il « costretti » del verso 21, « assale » del 27, « biscazza » del 44, « suggella » del 49, « imborsa » del 52 (« e simili lordure » del v. 61 è diluito nella traduzione), « crucciato » e « martella » dei vv. 90-91.

vv. 70-71.

Sag doch: das Volk, das dort im Schlamm geblieben,
Wo es von Sturm und Flut gepeinigt ward.

I versi non son brutti ma Dante dice:

« che mena il vento e che batte la pioggia ».

Ambedue i predicati vanno mantenuti. Dante ci tiene: melodie che tornano fugacemente e dileguano

in una immensa massa orchestrale: e sono brividi della poesia dantesca.

CANTO XII.

Minotauro e Centauri ci si rappresentano.

vv. 57-58. Corrien, solien, intraducibili, credo, conferiscono in Dante agilità e snellezza alle belle figure dei Centauri.

v. 77. « e con la cocca ».

tanto suggestiva a creare l' immagiue severa e solenne di Caronte, manca nella traduzione, dove per esigenze di rima è stato accennato un particolare inutile che non esiste nella poesia di Dante.

Zog Chiron einen Pfeil aus seinem Bunde.

v. 81. Non mi piace la virgola a fine di verso Il punto interrogativo invece avrebbe fermato, fermando il discorso, un atteggiamento piú calmo, piú posato di Chirone. Epperò la solennità lenta dell'emistichio

« Siete voi accorti »

è male sia dimenticata nel fugace saht ihr.

v. 80.

« Saht ihr, wie mit den Füssen
Der zweite dort sich eingeprägt dem Grunde,
Was niemals sonst bei Toten sich gewiesen ? ».

vv. 85-99. La rappresentazione dantesca è ben colta. L'umiltà buona di Virgilio ha trasparenze efficaci nella versione.

v. 117. « bulicame » è bello in Dante.

v. 120. « ancor *si cola* » « man noch ehrt ».

L'altra nota interpretazione dà piú grasso colore alla rappresentazione.

v. 139 « e ripassossi il guazzo » :

guazzo è un'ultima pennellata stupenda; ' die Furt ' mi pare non basti.

CANTO XIII.

v. 15.

Und seltsam alle auf den Bäumen klagten.

Strani a fine di verso, che non si sa se riferire agli alberi o ai lamenti, è piú suggestivo nel testo.

v. 29.

« Brich einen Zweig aus des Gestrüppes Graus
Se tu tronchi....

Codesto *se*, cosí tremulo e trepido in Virgilio *che non determina neppure* la pianta, ché egli non vorrebbe far male a nessuno, non doveva esser taciuto.

v. 31.

Er riss nun meine Hand, die leicht griff aus

Certo battito della poesia di Dante o sbaglio o non si può rendere davvero!

vv. 40-42. La terzina

« Come d'un stizzo verde ch'arso sia »

intraducibile o almeno non tradotta.

Il traduttore sente la difficoltà.

« Wie wenn ein Ende brennt am grünen Scheit
Und darum zischt und tropft das andre Ende,
Weil aus dem Holz der Luftstrom sich befreit »
Bene ' zischt und tropft ' ; ma è poco.

I preziosismi, indubbiamente voluti ma certamente sentiti da Dante, messi in bocca a Pier delle Vigne, andavano ripresi.

Il verso 73 :

« Wie sich dies Holz zu neuem Trieb soll rühren
Schwör ich »

altera il verso dantesco :

Per le nove radici d'esto legno
Vi giuro

e toglie all'episodio un tratto in Dante cosí caldo che investe di sé e illumina i versi precedenti.

v. 84. Tanta pietà m'accora :
mich jammert seine Wunde.

La pietà che l'accora perde significato nella determinazione della causa.

v. 119. *pareva* (tardar troppo)

del testo dà una sfumatura di comicità a Jacopo di Sant'Andrea, fisso gli occhi nelle gambe del compagno fortunato.

vv. 122-23.

Da wird ihm jäh zum Bette
Ein Strauch, dieweil versagt vielleicht die Lungen.

L'originale è cosí suggestivo nella sua malinconia.

vv. 131.35.

Ich sah vom Blute noch die Brüche kleben,
Und hilflos jammernd lag er jetzt danieder.
« O Jacob Sankt Andrä » so kam es eben
Vom Strauch « nur üblen Schutz hast du gefunden,
Doch bin ich schuld an deinem Lasterleben ? »

Dante è piú sintetico e piú commosso.

CANTO XIV.

v. 59. e me saetti

La personalità di Capaneo
Se *Giove me* saetti

scompare nel verso corrispondente della traduzione

Und schwäng er noch so kräftig seine Schlender.

Ma lo Zuckermandel trova anche accenti energici per Capaneo.

v. 115. si diroccia — sich ergiessen !

CANTO XV.

v. 33 e lascia andar la traccia

I dannati pongono i piedi, a refrigerio, l'uno sulle orme dell'altro. Dante è cosí ricco di motivi : a lui basta una parola per fermare nell'eternità un atteggiamento.

Invece la versione:

« Und lasse jene ziehn, die mit ihm weinen ».

Ser Brunetto appare vivo dalla penna del traduttore.

CANTO XVI.

v. 55. Brutta la presentazione di Virgilio!

Sobald mir dieser hier — *mein Herr ist er*

Belle le tre figure dei sodomiti.

CANTO XVII.

vv. 1-3.

« Die Bestie schau, mit spitzem Schwanz; sie hält
Von Bergen nicht, sie stürzet Wehr und Wände;
Sie ist's, die füllt mit Stank die ganze Welt ».

L'apostrofe di Virgilio è molto piú energica.

v. 46. *scoppiava* non ' rann '.

vv. 45-51. Vivezza maggiore nell'originale.

v. 91. Le « spallacce » di Gerione sono piú ampie delle « Schultern » della traduzione.

v. 134. La *stagliata* rocca non è ' Felsenhange '.

Felice la discesa di Gerione.

CANTO XVIII.

v. 50. *Venedico se' tu*.... « prima il nome, che potrebbe aver comune con altri; poi una pausa, o meglio una battuta d'aspetto, perché il dannato si attacchi a quella vana speranza; e in fine, lungo, sonoro e scandito nelle sue parti il cognome. Non c'è via di scampo: l'ha riconosciuto davvero, e da quella fossa Venedico non uscirà mai piú ». Cosí il Pietrobono nel suo commento.

Invece lo Zuckermandel ha spezzettato la fantasia dantesca.

v. 48.

Ich sag: « du bist, du, der die Blicke senkt,
Es sei denn, dass ein falsch Gesicht sich liehe,
Venedico Caccianimico-Sage,
Was brachte dich in diese scharfe Brühe? »

Giasone riappare solenne come nel testo.

vv. 103-8.

Gestöhn erklang vom Volk der neuen Pfütze,
Das mit dem Maule schnaubt und selbst alzeit
Mit flacher Hand sich schlägt, und in dem Schlitze
Hat Schimmel sich den Rändern angereiht
Aus Dünsten drunten, die zum Brei verdichtet
Mit Aug und Nase führen heftgen Streit.

La pennellata fortemente grassa di colore della penna dantesca si è volgarizzata.

vv. 115-23. L'ironia sapida dell'episodio di Alessio Interminei non si traduce nel verso.

CANTO XIX.

v. 4. Adulterate — Il traduttore accetta la lezione geschändet haben.

vv. 32-3-4. « cruccia », « guizzando » « succia » non hanno precisi equivalenti.

v. 47. La birichina ironia

Che il di su tien di sotto

dilegua.

den Kopf nach unten, nun dort
Steht eingerammt als Pfahl, der

v. 50. um noch kurz den Tod zu stunden.

Il valore finale altera l'espressione.

vv. 107-8. Il verbo diviso in Schande und Buhlerei ha perduto la sua efficacia.

v. 120. ' spingava ' non ha equivalente.

CANTO XX.

v. 4. gli si atterga — gelehnt!

Complessivamente bene.

CANTO XXI.

C'è un atteggiamento piú serenamente creativo, un po' umoristico nell'originale.

v. 100. Groppone — Rücken
v. 102. Accocchi — Zwicken
v. 116. sciorina — Köpfe wagen vor
v. 131. digrignare—fletschen.

CANTO XXII.

v. 10. Cennamella —
v. 33. spiccia — tauchen
v. 74. decurio — Hauptmann
v. 9. il gran proposto — Vormann

vv. 149-151. Impaniati-impacciati senza equivalenti.

Complessivamente — v. Giudizio canto precedente.

I diavoli in Dante sono anch'essi sfiorati da un sorriso di buo umore.

CANTO XXIII.

Comincia bene.

v. 10. scoppia non spinnen
vv. 16-18. gueffa — acceffa è stupendo
v. 24. sento è piú espressivo di höre — Interessa non un senso ma il sentire.

vv. 37-42.

Da hat um mich den Arm mein Herr geschlungen
Wie eine Mutter, wenn der Lärm sie weckte
Und sie, bedroht schon von des Feuers Zungen,
Den Sohn umfassend, schnell zur Flucht sich reckte,
Nicht wartend mehr um ihn als um sich bange.
Dass selbst ein Hemd nur ihre Blösse deckte.

L'immagine è resa con arte. Peccato avere spezzato il verso:

Che prende il figlio e fugge e non s'arresta.

Il gerundio rende superflua quasi l'immagine espressa dal verbo, che in Dante è la pennellata piú bella: e non s'arresta.

v. 78.

Halt, *der du wanderst* hier durch trübe Schwaden

Perché *tu* — Dante dice voi.

vv. 140-1.

Kurz sann er noch und sprach: « Welch ein Berater
War drüben der, des Krummspiess hakt die
[Schlimmen ».

Nell'originale Virgilio è piú ironico nella sua delusione, piú simpatico nella costatazione della beffa.

Il Canto è rivissuto in tutta la sua unità con molta arte.

CANTO XXIV.

vv. 103-05.

Kaum, dass die Reste sich am Boden fanden,
Eint neu die Asche sich, und er ist leicht
Und plötzlich aus sich selber auferstanden.

In italiano l' immagine è piú energica: *di butto* stemperato in ' leicht und plötzlich ' ha perduto di efficacia. ' Shic eint ' non è si raccolse —, che dà ancor, più, in potenza alla cenere quello che sarà.

v. 122.

Und er: « Mich hatte, als der Schlund mich fasste,
Toskana hergeweht, wo mir behagte
Ein Leben, das ich viehisch nur verprasste.
Ich Maultier Vanni Fucci, ja ich Tier,
Für das der Stall Pistoja trefflich passte ».

La violenza causticamente bestiale di Vanni Fucci è divenuta un po' troppo loquace.

Ma nell' insieme la rappresentazione è molto efficace.

CANTO XXV.

V. 3 esprime molto *biete*
Ma Vanni Fucci dice *squadro*.

« Il gesto sacrilego gli è suggerito certamente dalla bestialità, ma la raffinatezza la riceve dalla malizia.

Le squadro! Non era possibile, credo, inventar parola piú empia. Spiegare, come molti, *le fo a te, a te le indirizzo*, significa togliere all'espressione piú che metà del veleno che nasconde. Sí, *le fo e le indirizzo a te*, ma tali che ti si attaglino, ti stiano come l'anello al dito, in breve, ti quadrino. Non sai se la bestemmia s'abbia a giudicare piú sconcia o piú maligna ». [1]

v. 57. *ritese* è piú aderente al corpo che non « bog nach oben ».

La terzina 61 in Dante è piú incisiva.

v. 73. Zwei Arme kamen aus vier Gliedern vor.

La indeterminatezza di « liste » segue con proprietà maggiore la metamorfosi.

vv. 91-3.

Sie starrt ihn an, und er beschaut sie lange,
Stark dampft ihr Rachen und sein Wundmal schwelt,
Und Dampf von ihm mengt sich dem Dampf der Schlange.

Notevolissimo lo sforzo del traduttore ma talvolta davvero le difficoltà sono forse insormontabili.

vv. 126-29. In italiano l'azione è piú continuativa.

Complessivamente esito felice, date anche le difficoltà di versione.

CANTO XXVI.

v. 6. Und grosse Ehre wird es kaum dir bringen.

La negativa italiana traduce meglio il sarcasmo in sdegno.

Bella rappresentazione di Ulisse.

CANTO XXVII.

v, 4. È costretto a tacere il lombardismo
« issa ten va più non t'adizzo ».

La figura di Bonifacio nel testo è piú maestosa epperò più beffarda e cinica.

vv. 100-5.

Und er: « Hier sprech ich los dich; nicht soll zage
Dein Herzblut sein, und wie zu Boden zerren
Ich Palestrina kann », ist meine Frage.
Den Himmel schliess ich auf und kann ihn sperren,
Du weisst es, mit zwei Schlüsseln, die nicht schätzte
Der Vater, den vor mir man sah als Herren ».

CANTO XXVIII.

vv. 109-11.

« Und deinem Haus » sagt ich « die Todessaat »
Da steh er, dem sich Leid gehäuft zum Leide,
Wie einer, dem nicht Trost sich beut noch Rat.

L'accoramento del Mosca commuove di piú nell'originale.

v. 118.

Ich sah, was niemals ich vergessen werde.

Altera il testo.

Non mi piace molto la rappresentazione di Beltram del Bornio. Ma complessivamente bene anche il Canto XXIX.

Ben tradotto anche il XXX.

v. 128. leccare è piú espressivo di Küssen.

Felici i canti XXXI e XXXII.

CANTO XXXII.

vv. 97-99.

Allor lo presi per la cuticagna
Das fass ich ihn beim Schopfe, und ich treibe
Noch mehr ihn mit dem Wort: « Willst du dich nennen,
Sonst sorg ich, dass kein Haar da oben bleibe ».

C' è piú sapore beffardo nel testo italiano.

Molto bello il Canto XXXIII

vv. 70-73.

sah ich die Nöte
Noch meiner andern drei, bis sie verblassten
Am fünften Tag imals der sechste spähte.
Ich wurde blind. Zwei Tage ging mein Trasten

vv. 72-73. Peccato spezzettare cosí. Codesti « punti » sono pause che nell'anima di Ugolino, cioè di Dante, non furono.

vv. 149-50

Ich tat es nicht, weil hier es sich gehörte,
Dass das, was sich gehört, blieb ausser acht.

Non mi place l'alterazione del testo.

Chiaro il Canto XXXIV.

[1] Il Canto XXV dell' *Inferno* letto da Luigi Pietrobono nella Casa di Dante, pag. 11. *Lectura Dantis*. Firenze, Sansoni edit.

Complessivamente lo sforzo del traduttore di aderire quanto piú possibile al testo e di immedesimarsi colla poesia dantesca, sebbene non abbia felice esito sempre lungo il poema, pure presenta una versione che, fra le tante apparse in Germania, va indubbiamente segnalata.

Lo Zuckermandel può dirsi ben sodisfatto. Attendiamo il *Purgatorio*.

Roma.

CELESTINO SPADA.

GUERRI D. *Il Commento del Boccaccio a Dante*, Bari, Laterza, 1926.

Chi è l'autore del commento del Boccaccio a Dante?

Questa domanda potrebbe sembrar stravagante a molti, se proprio in questi giorni uno studioso di Dante e del Boccaccio non avesse pubblicato un volume, *Il Commento del Boccaccio a Dante* (Bari, Laterza 1926, L. 20), nel quale l'autenticità dell'opera è dimostrata molto malsicura ed incerta. Domenico Guerri, che fin dal 1918 aveva pubblicato in tre volumi degli *Scrittori d' Italia* gli scritti danteschi del Certaldese, crede di avere scoperto che il commento, quale oggi lo possediamo, non è quello del Boccaccio. E della sua « scoperta » parla con quella baldanza degli eruditi che credono di aver fatto per i primi un ritrovamento importante. « Che il Commento non ci è pervenuto genuino, ma profondamente alterato, è una scoperta tutta mia.... ». E poiché da questa scoperta principale ne possono derivare altre secondarie, ma notevoli per gli studi danteschi, il nostro autore si scusa di non poterle trattar tutte, ma di doversi contentare di accennarle. Diamine: « l'America la scoprí Colombo; ma la corsero un po' alla volta e in molti volonterosi! ». Ecco: scomodare Colombo può sembrare eccessivo: se si trattasse del *Decameron*, oh allora.... Ma ad ogni modo, l'opera è seria, serrata, dotta, erudita, e, per quanto lo consente la materia, agevole e piacevole a leggersi : qualità molto rara in coloro che si dànno agli scritti di erudizione.

***

Il 12 agosto del 1373 il Consiglio del Capitano e del Popolo discuteva e approvava una petizione di numerosi cittadini fiorentini, i quali chiedevano si scegliesse « unum valentem et sapientem virum » bene esperto in tal genere di poesia, al quale si affidasse, ma per non più di un anno, l' incarico di leggere il libro « qui vulgariter appellatur *el Dante* ». La proposta, che ebbe centottantasei voti favorevoli e diciannove contrari, fu approvata il giorno dopo anche dal Consiglio del Potestà e del Comune. Di leggere il divino poema fu incaricato il Boccaccio; ed egli ai 23 di ottobre cominciava dal pulpito di Santo Stefano la nobile fatica, che poi doveva rimanere interrotta al principio del Canto XVII dell'*Inferno*.

Il Boccaccio non era vecchio: aveva appena sessantun anno. Ma la sua salute era malferma, e già lo affliggevano gli acciacchi che dovevano condurlo ben presto alla tomba. Non so se in tanta discordanza di pareri si debba credere ch'egli fosse tormentato da eccessiva pinguedine o se, all' incontro, fosse cosí dimagrato che le ossa gli ballavano nella pelle. Non so se la scabbia che lo affliggeva fosse reale o metaforica, benché le parole di una sua lettera, a Mainardo de' Cavalcanti, mi sembrino estremamente chiare, una volta che vi si discorre di una « scabies sicca » che lo costringeva ad « abradere » giorno e nette con le unghie « squamas aridas et scoriam ». Certe cose è meglio lasciarle nel loro latino; ed è poi un latino cosí trasparente.... Ad ogni modo, egli era un uomo malato, stanco, finito, tormentato dalle cure barbare dei medici del suo tempo, scoraggiato anche dalle opposizioni che la sua « sposizione » incontrava in taluni ceti della cittadinanza, come risulta da quattro sonetti che io persisto a credere autentici anche dopo le buone ragioni in contrario del Guerri. E poi, il Boccaccio del 1373-1374 non era piú il giocondo e piacevole uomo e narratore dei bei tempi della *Fiammetta* e del *Decameron*. La sua conversione religiosa, e piú quel suo dedicarsi a compilazioni erudite e scolastiche di grande fatica e di minuta ricerca, denotano un affievolimento delle sue facoltà istintive e creatrici, e un suo assuefarsi a una nuova mentalità pedantesca, con la quale si può in gran parte spiegare quel molto di pesante e di faticoso che si avverte nel suo commento. Già l'Hauvette, parlando di questo lavoro, « si important à tant d'égards, mais si inégal », notava fra l'altro la « puérilité avec laquelle Boccace explique tout, même ce qui n'appelle aucuxe explication », e lo rimproverava d'aver spesso falsato il pensiero del Poeta. Ma a lui, come ai molti altri che ne trattarono, non era mai passato per la mente che l'opera dovesse giudicarsi in buona parte apocrifa. Il vanto della « scoperta » doveva toccare al Guerri.

***

Qui non è il luogo da seguire e discutere minutamente le ragioni del Guerri: contentiamoci di esporne le conclusioni, non senza aver premesso che si potrà in tutto o in parte discordarne, ma che bisogna ad ogni modo ammetterne la serietà e la finezza.

« Si dimostra che il Commento, come è pervenuto a noi, non può essere quale dové lasciarlo il Boccaccio nel suo manoscritto; è questa dimostrazione negativa è piena, rigorosa, assoluta ».

Vediamo qualche esempio, ché entrare in minuti particolari non si può. Se cominciamo ad osservare

il Proemio, possiamo subito rilevarne « la poca compattezza »; e se l'esordio, pure essendo ricavato da un'opera del Boccaccio, il *De Genealogia Deorum*, può ritenersi autentico (egli aveva bene il diritto di plagiare se stesso), noi ci incontriamo subito dopo in una serie di pagine che « confrontano quasi alla lettera » col commento del Buti. Ora, fin qui si era creduto che il Buti avesse copiato dal Boccaccio: il Guerri dimostra all'incontro che è proprio accaduto il contrario. Ma allora, l'autore di quelle pagine plagiate non può essere stato il Boccaccio, anche per la ragione che quando il Buti cominciava ad attendere al proprio commento, quegli era morto da dieci anni....

Seguono le pagine in cui si parla dell'*Inferno* in generale; le quali pagine « confrontano col proemio » del commento di Filippo Villani, di cui sono in buona parte « una diretta traduzione e riduzione ». E anche di questo plagio non è proprio possibile incolpare il povero Boccaccio.

E cosí via. Ma d'altra parte è certo che, nel Commento, « un fondo autentico boccaccesco c'è ».

Purtroppo, noi non possediamo l'autografo del Boccaccio, che pure esisteva, e che era composto di ventiquattro quaderni e quattordici quadernetti di carta bambagina. Il testo che noi possediamo è posteriore di alcune decine d'anni, ed è sicuramente un ampliamento e in parte un rifacimento dell'originale. Qualcuno vi aggiunse testualmente quelli che nell'autografo dovevano essere semplici rimandi del Boccaccio alle sue opere erudite; ampliò certe parti con intento soprattutto religioso; ritoccò qua e là credendo di far bene; introdusse errori grossolani di cui non si può certamente far colpa al primo commentatore. Nondimeno, un uomo del gusto e dell'autorità del Del Lungo poteva affermare che l'autorità del Boccaccio « nelle interpretazioni letterali è grandissima ». Ciò significa che il Commento è essenzialmente boccaccesco, benché in buona parte deturpato da aggiunte e rifacimenti posteriori. In fondo, questa è la conclusione a cui giunge anche il Guerri, benché in lui sia evidente l'onesta e convinta propensione a ridurre al minimo la parte autentica e, fino a un certo punto, sicura.

E allora, torniamo a domandare:

« Chi fu l'autore del commento del Boccaccio a Dante? ». Ma qui non si può fare se non qualche ipotesi prudentissima. Il lato positivo della scoperta rimane ancora un enigma.

Giuseppe Lipparini.

Aristide Marigo. *Un nuovo titolo del « de vulgari eloquentia » ed un'antica postilla critica*; pagg 6, in estratto dai « Nuovi studi medioevali », vol. II, f. 1. 1925.

Dopo che il Rajna ripetutamente ha richiamato l'attenzione sull'*incipit* e sull'*explicit* del codice Berlinese, scoperto dal Bertalot, dell'opera dantesca, è parso opportuno al M. soffermarsi sul titolo per noi nuovo di *Rectorica* ad essa dato nel cod. e sopra una chiosa pur singolare, che si legge alla fine del testo.

Anzitutto, rilevato che l'*Explicit rectorica Dantis IIIII dnj Bini* e per la rasura del casato, come nell'*incipit*, e per essere *rectorica Dantis* scritto in corsivo apparentemente in un secondo tempo, e per mancare il *de Florentia* dell'*incipit*, è da presumere una posteriore parziale trascrizione dell'*incipit* e non viceversa, come crede il Bertalot; ed escluso un eventuale errore di copista nell'*Incipit Rectorica* premesso alla *Monarchia*, di fronte alla congettura cautissimamente prospettata dal Rajna che il *dominus Binus* piú che un possessore del cod., come propenderebbe a credere il Bertalot, designi un patronimico diminutivo di Bello erroneamente posto in luogo di Bellincione, il M. con suggestiva congettura accampa il sospetto che il patronimico sia deliberatamente immaginario e che la causa dell'invenzione sia la stessa, per la quale il casato *Aligherii* è stato cassato due volte e l'*Incipit Rectorica* è stato posto innanzi al *De Monarchia*: d'accordo del resto in ciò il M. col Rajna e col Bertalot, i quali giustamente pensano che lo scrivano sapesse di copiare un'opera stata proibita, intorno al 1328, dal cardinale Bertrando del Poggetto. Il falso patronimico sarebbe una aggiunta, lievemente posteriore, alle precauzioni e del copista stesso e di chi procedette alla rasusa dell'*Aligherii* per distogliere dal casato di Dante la mente di chiunque avesse una visione soltanto superficiale del codice.

Venendo poi all'oggetto precipuo della sua nota, il M., premesso che, se l'opera politica omai famosa, specialmente dopo la condanna, poteva essere identificata benissimo col semplice *Monarcia Dantis*, mentre una *Rectorica Dantis* designava un libro pressoché ignoto allora, a cosí pochi anni della morte del Poeta, — di qui l'*Incipit* simulatore e dissimulatore che permetteva di scoprire l'autore del libro politico solo con la lettura del contenuto —, il M. dunque trova che, dato il contenuto dell'opera, pur sorprendendoci alquanto non disdica il titolo di *Rectorica* in questo ms., che è il piú autorevole ed antico, sostituito a quello, che ormai consideriamo come solo legittimo di *De vulgari eloquentia*, che alla sua volta però non risale neppur esso all'autore. Ben aveva visto infatti da tempo il Rajna che la trattazione dantesca vuol essere una « rettorica volgare, un'arte del dire in volgare largamente intesa », come pur risulta dalla trattazione del volgare illustre esposta alla fine del libro I; quindi è a stupire della cecità della critica dal '500 — escludasi Giammaria Barbieri, m. nel 1574, che avvertí bene molte cose! — fin quasi ai nostri giorni: si vide infatti

solo « un piccolo libello *de vulgari eloquio* in questo che era solo principio di un vasto originalissimo trattato, che mirava, ricercando ed ampliando le regole della retorica e della poetica latina, a sollevare il volgare a dignità d'arte, cosciente dei suoi mezzi e dei suoi fini ». Forse Dante aveva avuto, sí, l'idea di un semplice *libello*, di brevi, sintetiche osservazioni fondamentali sulla volgare eloquenza; ma, postosi all'opera, il semplice soggetto si ampliò in vasto disegno di trattato sin dal primo libro, e, interrotta l'opera — concepita di almeno 6 libri — quando non interamente era composto il secondo libro, quanto aveva scritto egli considerò come inadeguato all'ampiezza della concezione, non ne curò la divulgazione, e lasciò lo stesso ms. anepigrafo.

Il titolo di *Rectorica* del cod. Bertalot suffraga tale ipotesi, convenendo genericamente al contenuto dell'opera, perché manca di un aggettivo che lo specifichi; e *Rectorica* non par di Dante, ma di un lettore contemporaneo, che, trovata l'opera anepigrafa, si ingegnò di cavarne il titolo dal contenuto, con tanta maggiore probabilità di intuire il vero, quanto piú si era vicini allora ai tempi di stesura dell'opera da parte di Dante.

Un vero e proprio giudizio critico racchiudesi nella noterella stesa a fianco dell'opera dantesca, nella seconda colonna dell'ultima pagina, probabilmente d'altra mano, con pretto sapore medioevale e semi-dantesco, per quanto sia forse di alcuni anni posteriore. Suona cosí tal nota: « Non potest licteralis locatio in sermone vulgari | comode recitari ratio est quia quedam sunt eloquia in | licterali sermone posita que varias habent significationes | et quia varii sunt intellectus, varie erunt expositiones ». Il che appare una postilla critica antivolgare, contro la tesi fondamentale di Dante, negando alla esposizione analitica del volgare la sintesi concettosa del latino e fors'anche la possibilità di accogliere i sensi mistici delle scritture latine, giusta del resto il concetto stesso dantesco del *Convivio* (I, VII, 8) in opposizione a quello del *De vulgari eloquentia*, in cui invece Dante mira e far assurgere il volgare alla dignità del latino, per gli argomenti piú alti, nella poesia oltreché nella prosa.

Ma dopo la primaverile fioritura del *dolce stile* Dante rimase pressoché solitario nella sua fede sulle sorti del volgare, e vigoreggiarono sino al Rinascimento i pregiudizi di Giovanni del Virgilio, a cui è ispirata la postilla critica riferita: tale postilla apposta alla fine del codice B documenta un'altra ragione della scarsa fortuna del trattato dantesco e la povertà della tradizione manoscritta.

P. Verrua.

CRONACA CRITICA E BIBLIOGRAFICA

BECK F. — *Dantes Beziehungen zum Orient*. In *Zeitschrift für romanische Philologie*, XLIV, 1925.

[Sui versi 28 e segg. del c. XVIII del *Paradiso*].

BELLONI A. — *Sul tempo della dimora di Dante a Padova*. In *Atti e Memorie della R. Accad. di Scienze, lettere e' arti di Padova*, N. S., XXXVIII.

[Il B. sostiene, contro il Moschetti, che il Poeta, lasciata Verona dopo l'8 marzo 1304, venne a Padova e vi dimorò fin verso il tempo in cui poté ripassare l'Appennino e godere dell'ospitalità dei Malaspina].

BERGAMINO A. — *Il simbolo del fuoco nell'arte dantesca*. In *Italia*, VII, nov.-dic. 1924.

BUCCHI G. — *Di un ritratto certo e delle ossa incerte di Giovanni Boccaccio*. In *Miscellanea storica della Valdelsa*, XXXII, 2-3, 1924.

[Il ritratto è quello del Chiostro Verde a Santa Maria Novella, frescato da Andrea di Firenze].

CARRARA E. — *Il «Diaffonus» di Giovanni del Virgilio*. In *Atti e Memorie della R. Deputaz. di St. patria per le Romagne*, XV, fasc. 1-3, 1925.

[Documenti e notizie inedite sulle cinque epistole poetiche latine scambiate tra Giov. del Virgilio e Nuzio da Tolentino. I componimenti portano il titolo di *diaffonus* che il C. riconnette a *diaphonia*; e furono trascritti dal codice Rossiano 1007 del sec. XIV, recentemente passato alla Vaticana].

CATTANEO P. — *Dante e la matematica*. In *Atti e Memorie della R. Accademia di Scienze, lettere ed arti di Padova*, N. S., XXXVIII, 1921-22.

[Vi sono notevoli accenni alle conoscenze dantesche di scienze fisiche e matematiche, che troviamo riverberate nella *Monarchia* e nella *Commedia*].

CIAFARDINI E. — *Nella bolgia dei ladri*. In *Rendiconti della R. Accad. dei Lincei*, S. V., XXXII, 11-12.

[Il C. opina che i ladri della bolgia settima subiscono una delle tre trasformazioni descritte dal Poeta; però si mostra assai dubitoso che Dante abbia inteso rappresentare e distinguere, con le tre trasformazioni, altrettante specifiche categorie di dannati].

CURIATI C. — *Dante in Lunigiana*. In *Arch. stor. per le provincie parmensi*, N. S. volume XXII bis.

CROMIA A. — *Influssi italiani in Giovanni Kollâr*. In *Bollettino dell'Istituto di Cultura Italiana*, Praga, gennaio-aprile 1924.

[Il Kollâr, poeta cecoslovacco, fu un grande ammiratore del Petrarca e di Dante. Egli conobbe i due grandi probabilmente in versioni tedesche: certo è che tanto l'uno che l'altro influenzarono la sua arte].

D'ANCONA P. — *L'uomo e le sue opere nelle figurazioni italiane del Medioevo*. Firenze, La Voce, 1923.

[Interessante volume di cultura medievale in cui si presentano i vari motivi figurativi che gli artisti trassero dalla vita umana, considerata sotto l'aspetto morale (fortuna, virtù, vizi), sotto l'aspetto scientifico (pianeti, mesi, arti), sotto l'aspetto storico (eroi). Questo materiale copioso, opportunamente ordinato e commentato, ci permette indagini e raffronti quali era impossibile fare altrimenti, perché il D'A. attinge spesso direttamente e ci presenta quindi documenti spesso male editi o del tutto sconosciuti].

DEBENEDETTI S. — *Il codice torinese del «Brunellus»*. In *Rendiconti della R. Accad. dei Lincei*, S. V., XXIX, 7-10.

[Interessanti notizie sulla letteratura animalesca medievale, satireggiante gli usi e i costumi, ma soprattutto gli abusi della società del tempo].

DIMIER L. — *Comunication* in *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1924, pagg. 114-15.

[Il D. studia l'immagine della brina (*Inf.*, c. XXIV) e l'episodio di Oderisi, per dedurne che in

queste descrizioni l'attenzione del Poeta risulta attratta dai miniatori piuttosto che dai pittori, seppure è possibile fare questa distinzione. Certo i miniatori sembrano esser piú presenti allla sua fantasia, o almeno gli appaiono per primi; ciò che potrebbe indurci a pensare che il Poeta stesso dovette frequentare i maestri di tale arte e provarvisi egli stesso].

D'OVIDIO F. — *L'ultimo volume dantesco.* Roma, Casa Editrice A. P. E. (1926).

D'OVIDIO F. — *Nuovo volume di studi danteschi.* Caserta-Roma, A. P. E. [Anonima per edizioni] (1926).

DYROFF A. — *Aegidius von Colonna? Aegidius Canigiatus?* In *Philosophisches Jahrhbuch der Görres-Gesellschaft,* XXXVIII, 1, 1925.

[Ipotesi sul vero nome di Egidio Romano].

Études Italiennes, VII, gennaio-marzo 1926.

[Nelle *Varietà* si accenna ad una epistola inviata dal Gattinara ad Erasmo, con l'invito a pubblicare il trattato dantesco della *Monarchia* fin dal 1527. Di questo documento diede notizia il Batrillon nel *Bulletin Hispanique,* XXVI, pag. 33.

Com'è noto, la prima ediz. della *Monarchia* non vide la luce che nel 1559].

FAGGI A. — *Gli Arabi nella storia del pensiero.* In *Atti della R. Accad. delle scienze di Torino,* LX, 4-5.

[Vi sono meditate pagine sulla filosofia di Averroè e di Sigieri in relazione a quanto ne pensò e scrisse Dante].

FAVA D. — *La Biblioteca Estense nel suo sviluppo storico. Con il catalogo della mostra e 10 tavole.* Modena, D. Cavallotti, 1925.

[Volume sicuro che fornisce un orientamento generale per la storia della Biblioteca Estense e che permette di poter seguire le principali vicende di taluni codici danteschi e di quelli di altri antichi e grandi scrittori].

FOLCHIERI G. — *G. V. Gravina giurista e filosofo.* In *L'Arcadia, Atti,* vol. III.

[Vi si trova riportato un passo della lettera del Gravina a Fr. Pignatelli in cui si spiega «.... che sia quella *seconda morte* che ciascun grida dei dannati danteschi (*Inf.*, I, 117): la fine dell'*eternità del male,* d'una vita in cui il male stesso è investito da quella natura immortale dell'animo, a cui essi furono estranei e contrari»].

FRANCHI A. — *Lungo la via dell'Arno: la storia e la leggenda, da Dante a D'Annunzio.* In *Emporium,* n. 359, nov. 1924.

FRASCINO S. — *A proposito di dieresi in Dante.* In *La Cultura,* V, 15 dicembre 1925.

[Note sugli studi e sulla polemica svoltasi tra M. Casella e S. Debenedetti: il F. riporta il verso di Nembrotte leggendo *mai* e non *maì,* e la dieresi di *eo* nel *Contrasto* di Cielo, ediz. D'Ovidio].

FRASCINO S. — *La divina foresta.* In *La Cultura,* V, 15 marzo 1926.

FUNAIOLI G. — *L'oltretomba nell' «Eneide» di Virgilio.* Saggio critico. Palermo, Sandron. 1924.

[«Oggetto di questo libriccino vorrebbe essere», cosí il F. nella prefazione, di addentrarsi, piú che non si sia fatto, in quello che nel canto virgiliano dei morti c'è di vitale e di eterno, per cui si estasiarono le generazioni degli uomini e tempre di artisti come Dante».

Certo il garbato scritto del F. presenta un esauriente commento dottrinale-estetico delle molte questioni che si presentano al lettore; i ricordi danteschi e foscoliani sono opportunamente accennati].

GALLETTI A. — *La poesia e l'arte di G. Pascoli.* Seconda edizione. Bologna N. Zanichelli, edit., [1925].

GILBERT ALLAHN. — *Dante's conception of Justice.* Durham, North Carolina, Duke University Press, 1925.

LEVI E. — *Troveri e abbazie.* In *Archivio Stor. Ital.,* LXXXIII, aprile 1925.

[Vi si delinea l'influenza esercitata dagli ordini monastici di Cluny e di Citeaux sulla vita e la cultura latina e neolatina del sec. XII].

LOOTEN C. — *Chaucer e Dante.* In *Revue de littérat. comparée,* V, sept. 1925.

[Secondo il L. lo spirito e l'arte di Chaucer si possono accordare, sotto certi aspetti, al Boccaccio; non fu però del tutto scevro dall'imitazione di Dante, della cui opera certo ebbe conoscenza diretta].

LORIA A. — *Dante economista.* In *Nuova Antologia,* n. 1279, 1.° luglio.

[Nella *Commedia,* avverte il L., si trovano, a volte in embrione, a volte luminosamente intravvisti, alcuni sussidi e ammaestramenti di scienza economica].

LUMBROSO A. — *Una introvabile pubblicazione dantesca ed il suo vero autore.* In *Il Marzocco,* XXX, 19 luglio 1925.

[La pubblicaz. è l'albo dantesco offerto nel 1865 dal R. Istit. Tecnico di Genova a Firenze in occasione delle feste secentenarie; autore ne fu Giuseppe Moltino].

KING R. W. — *Italian Influence on English Scholarship and Literature during the ' Romantic Revival '.* In *Modern Language Review*, XX, 1 genn. 1925.

[Le opere di Dante e del Petrarca, insieme a quelle dei poeti narrativi, dal Pulci al Tasso, sono lette e ricercate avidamente e forniscono sicuri temi e orientamenti nel primo movimento romantico. Il K. parla dei molti italiani che nel primo Ottocento furono in Inghilterra e vi diffusero la nostra cultura e la nostra letteratura, si sofferma su Henri Boyd che tradusse la *Divina Commedia*; esamina i criteri critici di William Hayley che nel suo *Essay on Epic Poetry* (1782) tratta di Dante, del Boccaccio, ecc.; ricorda H. F. Cary, uno dei piú sensitivi traduttori di Dante in inglese.

Proseguendo il suo studio, il K. crede di poter distinguere nettamente due correnti poetiche: quella dei trecentisti, Dante, Petrarca, Boccaccio e quella dei poeti narrativi, Pulci, Ariosto, Tasso; e intorno ad esse aggruppa i maggiori scrittori del tempo].

JACOPO DA VARAGINE. — *Leggenda aurea. Volgarizzamento toscano del Trecento* a cura di ARRIGO LEVASTI. Libreria edit. fiorentina, 1925.

[Sull' importanza e sulla diffusione dall'elemento agiografico e leggendario nel medioevo è bene che finalmente si insista con passione e con amore: questa pubblicaz. riempie una lacuna piú volte deprecata nella storia della cultura italiana. Di essa riparleremo piú ampiamente].

MARIGO A. — *Il testo e il significato della definizione dantesca di « Poesis » nel « De Vulgari Eloquentia ».* In *Atti e Memorie della R. Accad. di Scienze, Lettere ed Arti di Padova*, vol. XL, 1924.

[Nel *De Vulg. Eloq.* II, IV, 2 si dice: «.... si poesis vere consideremus, quae nichil aliud est quam fictio rethorica musicaque posita ». Il Rajna sostenne la lezione *posita*; invece il cod. Bini di recente pubblicato dal Bertalot, Olschki edit., dà *poita*. A sostegno di quest'ultima lezione, il M. si richiama alle *Magnae Derivationes* di Uguccione da Pisa, e mostra come la descrizione dantesca sia in armonia con altri luoghi del *De Vulg. Eloq.* e nel *Convivio*].

MEDIN A. — *La prima voce del « maledetto lupo ».* In *Atti del R. Istit. Veneto di Scienze, lettere ed arti*, LXXXIV, 5, 1924-25.

[Sul torturatissimo verso del c. VII dell'*Inferno*].

MEOZZI A. — *L'allegoria: l'Estetica assoluta e la Dantologia.* In *La Cultura*, V, 15 dicembre 1925.

MONACI A. — *La Divina Commedia e le visioni di Santa Francesca Romana.* In *Riv. stor. benedettina*, XVI, aprile 1925.

[L' immersione purificatrice nei fiumi del Paradiso terrestre e il mirabile crescendo di luci nei cieli, possono avere influenzato, secondo l'A., gli scritti della Santa romana].

MUNOZ A. — *I restauri della Navicella di Giotto e la scoperta di un angelo in mosaico nelle Grotte Vaticane.* In *Bollett. d'arte del Ministero della Pubbl. Istruzione*, aprile 1925.

[Interessa la Roma di Dante].

NEGRI L. — *Dante e il testo della « Vulgata ».* In *Giorn. stor. d. Letter. Ital.*, a. XLIII, fasc. 255, 1925.

OPPO C. E. — *Il vero volto di Dante.* In *L'Idea Nazionale*, 11 sett. 1925.

[« Per me, per tutti, il viso di Dante è quello tipico riprodotto in migliaia di immagini popolari e che trae la somiglianza dalle celebri pitture di Giotto, di Raffaello, e dalla scultura di Ignoto ch' è nel Museo Nazionale di Napoli. Del resto, se se ne toglie il particolare della barba, anche il ritratto boccaccesco fa al caso nostro ». Cosí l'autore. E sarebbe bene che cosí sensate o ovvie considerazioni fossero ben meditate da tutti, in special modo dagli artisti, i quali — tranne poche eccezioni — ci hanno fatto assistere a deformazioni o interpretazioni parodistiche nel ritrarre — per manía di novità — le sembianze del Poeta. Ed è bene che si sappia da tutti che la ricognizione delle ossa di Dante del 1921 ha riconfermato l' iconografia boccaccesca].

PASCAL C. — *I chierici vaganti delle Università medievali.* In *La Lettura*, maggio 1925.

PICCIONI L. — *Tra poeti e giornalisti. Note di storia e di critica letteraria.* Livorno, Giusti edit., 1925.

[Ristampa di scritti variamente pubblicati dal P. in giornali e riviste. A Dante si riferiscono quattro chiose:

I. *I due Poeti ai piedi della montagna del Purgatorio*; II. « .... *'l mio nome ancor molto non suona* »; III. *Un sorriso di Virgilio, Purg.*, XII, 136; IV. *Tra i golosi in Purgatorio*.

Cfr. anche il saggio: *La fortuna di Dante nell'opera di Giuseppe Baretti*].

RAJNA P. — *La questione della lingua italiana guardata di Francia.* In *Il Marzocco*, XXX, 18 ottobre 1925.

[Vi si accenna rapidamente alle molte questioni inerenti alla lingua nostra, tenendo presente *La question de la langue en Italie* di Th. Labande-Jeanrois].

RIZZOLI L. — *Le statue di Dante e di Giotto, opere dello scultore Vincenzo Vela a Padova.* In *Atti e Memorie della R. Accad. di Scienze, lettere e arti di Padova*, N. S. XXXVIII, 1921-22.

SANTANERA A. — *Sul canto XIX del Purgatorio.* In *La Parola,* N. S., 8 agosto 1925.

[Si tratta di una conferenza tenuta alla 'Lectura Dantis' di Bologna].

SCARAMUZZI D. — *Il secondo centenario della « Scienza Nuova »* (1725-1925). In *Vita e Pensiero*, XII, gennaio 1926.

[Lo S., contro la interpretazione hegeliana-idealista dell'opera del Vico, sostiene che il pensiero del grande filosofo si debba inquadrare accanto a quello di S. Tommaso, di Dante, di Galileo].

SCHUTZ A. H. — *Re-, Ri-, in the Divina Commedia.* In *Modern Philology*, XXII, 2 novembre 1924.

[Secondo lo S. il prefisso re-, ri-, determina una particolare forza nelle parole con esso composte che si ritrovano nel Poema di Dante, anzi piú propriamente distingue due significazioni. Il prefisso fa sentire lo svolgersi di un'azione secondo l'impulso primitivo espresso dal corrispondente verbo semplice, oppure esprime un mutamento di direzione espresso dal corrispondente verbo].

SOLMI A. — *La scuola di Pavia nell'alto Medio Evo.* In *Nuova Antologia*, n. 1274, aprile 1925.

[Prima dello Studio bolognese, su cui tanto si è scritto in relazione con Dante, il S. dimostra che quello di Pavia fu tra i piú operosi e importanti centri di cultura occidentale e che ad esso si deve — sotto certi aspetti — elementi fondamentali per la formazione del popolo italiano].

THOVEZ E. — *Per due enigmi danteschi.* In *Paraviana,* maggio-giugno 1925.

[*I borni* (v. 14 nel c. XXVI dell'*Inf.*) dovrebbero leggersi, secondo l'A., *idonei*; le parole di Nembrotte (*Inf.*, XXXI) si presterebbero a tre diversi anagrammi].

TOYNBEE P. — *Dante Notes.* In *Modern Language Review*, XX, 1 genn. 1925.

[I. *Erasmus and Dante's Monarchia.* Di Erasmo non abbiamo la risposta; è certo però che a lui fu fatta la proposta di preparare una traduz. della *Monarchia* da Alonzo de Valdès, segretario imperiale, che ne fu autorizzato da Mercurino Gattinara, segretario di Carlo V. II. *Sonetto XXIX, 1-2.* Il T. si sofferma sulle possibili ragioni per cui Dante scelse la festa di Ognissanti, menzionata nel 2° verso. III. *Purg., XXVIII, 103-4.* Sul significato di 'la prima volta' e sulle varie lezioni e spiegazioni in proposito].

TRAHARD P. — *La jeunesse de Prosper Mérimée* (1803-1834). Paris, Champion, 1925.

[Per la formazione spirituale del M. sono interessanti queste ricerche, in cui è ricordata una lettera del Petrarca (II, pag. 387), alcuni giudizi su Dante, ecc.].

VALENTI C. — *Un documento decisivo per il Dante di Foligno* (1472). In *La Bibliofilia*, XXVII, 3, 1925.

[Il V. pubblica docc. secondo i quali appariscono chiari i rapporti del Numeister con il « fulginato Evangelista *mei* », che non è che Evangelista Angelini, da Trevi, residente a Foligno].

VALLI L. — *Il « supercattolicismo » di Dante.* In *Rassegna italiana politica letter. e artistica*, IX, marzo 1926.

WIESE B. — *Ein unbekanntes Werk Angelo Gallis.* In *Zeitschrift für romanische Philologie*, XLI, 4-5, 1925.

[Dell'urbinate Angelo Gallo († 1459) si riproduce una curiosa e inedita *operecta in laude de la belleza e detestatione de la crudeltade de la cara amorosa del signor duca Fernando* (1453) nella quale l'autore, trasportato in sogno sul Parnaso per salutarvi l'amico suo Giusto de' Conti, immagina di assistere ad una disputa tra il Petrarca ed il Boccaccio sulla preminenza della poesia o della prosa. Interviene, dopo lungo dibattito, Dante, il quale consiglia di rimettere la questione al giudizio di Federico duca di Urbino, il quale li mette alla prova facendo loro trattare in prosa e in poesia degli amori del duca Ferdinando, figlio del re Alfonso di Napoli].

ZARDO A. — *Gasparo Gozzi nella letteratura del suo tempo in Venezia.* Bologna, Zanichelli, 1923.

[Cfr. il capitolo: *La censura e la Difesa di Dante*].

Zeitschrift für romanische Philologie, XLV, 1924, 2.

[Vi sono alcune recensioni importanti di F. BECK (B. Croce, *La poesia di Dante*; H. Hefele, *Dante*; F. Fedem, traduz. tedesca della *Vita Nuova*; *Dante Alighieri, omaggio dell'Olanda*; J. J. Salverda de Grave, *Dante*; J. van Dijk, *Dantes Vita Nova*)].

Si pregano editori e autori di voler inviare le loro pubblicazioni, possibilmente in duplice copia, alla Libreria Leo S. Olschki, per recensione.

Luigi Pietrobono, direttore responsabile.

1926 — Tipografia Giuntina, diretta da L. Franceschini - Firenze, Via del Sole, 4.

Trimestrale — Anno XXIX, 1926. N. 3.

Il Giornale dantesco

diretto da Luigi Pietrobono e Guido Vitaletti.

Volume XXIX ❧ Quaderno III ❧ ❧

In Firenze, presso Leo S. Olschki
Editore - proprietario ⋆ MCMXXVI

SOMMARIO DI QUESTO QUADERNO

(XXIX, 3 — Luglio-Settembre 1926):

Il Giornale Dantesco è trimestrale; i fascicoli di 96 pagine in-4° escono regolarmente alla fine di Aprile, Luglio, Ottobre e Dicembre. Il primo numero dell'anno nuovo conterrà il frontespizio, gli indici analitici e la copertina dell'annata compiuta.

Per l'Italia l'abbonamento annuo è di **Lire 100***; per l'Estero di **Fr. 50 oro.** Il volume completo costa **Lire 160** per l'Italia e **Fr. 60 oro** per l'Estero. **Non si vendono fascicoli a parte.**

* Gli abbonamenti dall'Italia debbono essere accompagnati dalla formale dichiarazione impegnativa che sono destinati ad una Biblioteca od Istituto d'Italia o ad uno studioso di nazionalità italiana e residente nel Regno.

IL GIORNALE DANTESCO
A CURA DI
LUIGI PIETROBONO E GUIDO VITALETTI

Anno XXIX. Luglio-Settembre 1926. N.° 3.

La ragion d'essere dei simboli della Croce e dell'Aquila nella "Divina Commedia"

I.

La dottrina dell' "aversio" e della "conversio" nella "Commedia".

La dottrina tomistica dell'*aversio* e della *conversio* fu messa avanti da Giovanni Pascoli, il piú grande critico della *Divina Commedia*, allo scopo di definire la distinzione esistente fra i peccati puniti eternamente nell' Inferno e quelli puniti temporaneamente nel Purgatorio. Senza avere l' intenzione di riprendere la questione mi limiterò a svilupparla nelle sue relazioni col Poema, mostrando l' importanza che essa abbia nel dare lume al criterio seguito da Dante nella distribuzione delle anime e quali conclusioni interessantissime se ne possano ricavare.

Ma prima è necessario richiamare quel passo della *Summa Th.*, in cui è mostrata l' intima relazione e l'esistenza simultanea in ogni peccato mortale dell'*aversione* e della *conversione*: « . . . . *in quolibet peccato mortali est quodammodo aversio a bono incommutabili, et conversio ad bonum commutabile* ». (II-II, 20, 1).

Veniamo ora, per brevità e chiarezza, agli argomenti per ordine.

a) *Inferno*.

Le anime del Vestibolo, di « coloro che visser sanza infamia e sanza lodo », si noti bene, furono *avertite* « ab incommutabili bono » e *non convertite* ai beni terreni, i quali possono essere principio di merito, volgendosi ad essi per attuare gli alti fini della Provvidenza, esercitando le quattro virtú cardinali e attuando nella società la giustizia. Cosí Virgilio per i « sospesi » del Limbo dice:

> . . . . L'onrata nominanza
> che di lor suona su ne la tua vita,
> grazia acquista nel ciel che sí li avanza.
> *Inf.*, IV, 76-78.

Non furono assunti alla gloria del Paradiso le anime di coloro che usarono delle virtú cardinali al massimo, come gli spiriti attivi del cielo di Mercurio e gli spiriti militanti del cielo di Marte?

Quest' interpetrazione spiega meglio il perché « la setta de' cattivi a Dio spiacenti ed a' nemici sui » sia immeritevole di alcun giudizio e il perché stia quindi *al di là* dell'Acheronte.

Essi furono, non c' è piú dubbio, le anime inferme di tutt' e due i *poenalia* derivanti dal peccato originale: l' *ignorantia* e la *difficultas*. [1]

« Color che son sospesi » nel Limbo furono *avertiti* da Dio, ma *involontariamente*, perché non lo conobbero, essendo vissuti prima del cristianesimo (spiriti dell'antichità classica) o perché non furono battezzati.

I primi, quelli cioè che non ebbero fede in Cristo venturo, son omeritevoli di pena, perché avrebbero potuto credere — come mostra l'esempio di Rifeo, il quale si salvò millanni avanti

[1] Le idee qui accennate sono svolte nel mio volume: *La Genesi dell'Ordinamento Morale della « Divina Commedia »* di prossima pubblicazione.

dell' istituzione del battesimo — in Cristo venturo; avrebbero potuto, cioè, convertirsi a Dio. Ma per il fatto che non ebbero colpa intera essi non soffrono corporalmente, e la loro sofferenza è intellettuale, spirituale come fu il loro fallo. Essi sono soltanto *convertiti* ai beni della terra, che, come si sa, per Dante possono meritare presso il cielo.

In costoro vi fu uno solo dei due *poenalia* lasciati dal peccato d'origine: l'*ignorantia*. Essi, inoltre, a differenza degli « sciaurati che mai non fur vivi », usarono del libero arbitrio.

A proposito del *Nobile Castello*, cerchiato da una settemplice corona di mura, in mezzo a cui splende il fuoco della Sapienza, si può dire che Dante lo avesse formato, in certo modo, secondo quel paragone, che aveva pensato nel suo trattato razionalistico per i primi sette cieli, colle scienze del *Trivio* e del *Quadrivio*.

I dannati del primo Inferno, cioè dell' Inferno dell' Incontinenza del Concupiscibile, che si stende fra Minosse e la palude Stige, furono i peccatori carnali, coloro che si *convertirono* « ad commutabile bonum », *avertendosi* in conseguenza *ab incommutabili bono*.

I fitti nel limo o Incontinenti d' Irascibile o Accidiosi, sono quelli che si *avertirono* da Dio e *non si convertirono* bene « ad commutabile bonum » per disordine dell'appetito irascibile. Quelli del cimitero delle Arche furono *avertiti* prima del tutto da Dio e per conseguenza si *avertirono* dai beni terreni. Per capire questo concetto è necessario riferirsi, anche senza ricorrere alla *Summa*, ad un passo del Paradiso dantesco:

> Le fronde onde s' infronda tutto l'orto
> de l'ortolano etterno, am' io cotanto
> quanto da lui a lor di bene è porto.
>
> *Par.*, XXVI, 64-66.

Da questi versi si vede chiaro come, secondo il pensiero di Dante, per rivolgere bene l'amore alle cose terrene sia necessario amare Dio; cioè, l'amore alle cose della terra è un amore in Dio, e per converso, Dio si ama anche attraverso le cose terrene.

La « città che ha nome Dite » è popolata dalle anime dei peccatori spirituali, i quali si *avertirono* per prima da Dio, convertendosi in conseguenza « ad commutabile bonum ».

Al vertice di Dite, come imperatore, sta Lucifero, il primo superbo, colui che per primo si volle *avertire* dall'Alto Sire.

I dannati del primo Inferno, però, meno biasimo accattano dei secondi, perché il loro peccato carnale — ch' è minore dello spirituale — fu di *conversione* prima e di *aversione* per naturale conseguenza, non essendosi poi rimessi sulla via della *grazia* ravvedendosi. Gli altri acquistano piú odio in cielo, perché il loro peccato fu soprattutto di *aversione*. Essi ebbero volontà e pensiero di opporsi a Dio, mentre quelli appetirono immagini false di bene.

b) *Purgatorio.*

Nei primi due balzi dell' Antipurgatorio si trovano le anime di coloro che prima furono *avertiti* da Dio, *convertendosi* solo ai beni terreni, ma che in seguito si *convertirono* a Dio in punto di morte o dopo essere stati scomunicati o per negligenza o perché morti violentemente.

Nella *valletta fiorita* si vedono quelli che amarono Dio, ma che si convertirono con debole volontà ai maggiori beni che si possono effettuare sulla terra. Costoro furono attaccati solo ai piccoli beni mondani. Di fatti Nino Visconti dal suo luogo di purificazione ricorda ancora con affetto la moglie e si duole che ella, dimentica, non l'ami piú, e Currado Malaspina dice: « a' miei portai l'amor che qui raffina ».

La loro colpevolezza sta principalmente in ciò: nell'essere stati principi, ma nel non aver agito da tali, occupandosi invece di beni terreni minori e trascurando i piú alti, come l'attuazione della giustizia nella società, che sarebbe stato il loro ufficio. Se non fossero stati principi li avremmo incontrati certamente nel Purgatorio o anche nel Paradiso.

Costoro hanno una delle ferite che lascia il primo peccato: la *difficultas*.

Il primo Purgatorio — formato dalle prime tre cornici, corrispondenti all'ultimo Inferno — è abitato temporaneamente dalle anime di coloro che si *avertirono* temporaneamente dal vero bene, *convertendosi* per conseguenza con troppo di vigore ai beni mondani.

Nel balzo di centro, degli accidiosi, troviamo coloro i quali ebbero lento amore sia verso le cose terrene che verso le celesti; cioè,

costoro si *convertirono* al male, e si *avertirono* dal bene con debole volontà.

Nell'ultimo Purgatorio stanno le anime di coloro che si *convertirono* « ad commutabile bonum » *avertendosi* per conseguenza temporaneamente « ab incommutabili bono ».

L'*aversione temporanea* dal Primo Bene è data dall'essere morti costoro in grazia di Dio, perché si pentirono dei loro peccati, e quindi il pentimento sincero ha tolto dal peccato capitale, secondo l'Aquinate, l' « aversio ».

c) *Paradiso.*

Nel Paradiso, infine, giubilano eternamente le anime di coloro i quali si *avertirono* dal male e si *convertirono* al bene.

Particolarmente: nella Luna appariscono le anime di quelli che dapprima si *convertirono* al bene, *avertendosi* per conseguenza dal male, ma che per violenza altrui furono costretti a *convertirsi* alle cose terrene, mancando al voto che avevano fatto prima.

Nel secondo cielo si vedono le anime di coloro che furono *convertiti* con troppo amore alle cose terrene, operando bene, ma per vanagloria, sí che si *avertirono* anche in certo modo dal Vero Bene.[1]

Nel primo Paradiso — cieli di Venere, Sole, Marte, Giove – il pellegrino incontra le anime di quelli che si *convertirono* al bene specialmente *operando* e attuando, al lume delle quattro stelle, la Giustizia sulla terra. Questo primo Paradiso termina, di fatti, col cielo di Giove, dove Dante apprende il motto: « Diligite justitiam qui judicatis terram », e vede il sacrosanto segno dell'Aquila.

In ultimo, nel secondo Paradiso, — formato dai cieli di Saturno, dal Cielo Stellato e dal Cristallino — si gode la vista delle anime di quelli che si convertirono alle cose celesti, al bene, specialmente *contemplando*. Nel Primo Mobile, l'ultimo di questi, Dante infatti contempla il tripudio dei nove ordini angelici attorno al Punto Fisso.

[1] Queste idee sono pure sviluppate nel lavoro citato « *La Genesi dell' Ordinamento Morale della D. C.* » di prossima pubblicazione.

II.

Le Sette Virtú nei tre mondi danteschi.

Intimamente connessa e integrantesi colla dottrina dell'*aversio* e della *conversio* dovrebbe essere posta l' importantissima distribuzione delle Sette Virtú per lumeggiare ancora meglio tanti luoghi e tanti ordini di peccatori, di purificanti e di beati dei tre mondi di Dante.

La questione è stata appena accennata (o mi sbaglio) per la prima volta da Luigi Pietrobono nel suo volume « Dal Centro al Cerchio », al quale rimando i lettori, affinché non debba ripetere quello ch' è stato già detto.

Anche in quest'argomento basilare credo che vi sia molto da rifare e soprattutto da ordinare.

Tralasciando per ora di parlare delle virtú cardinali, che sono di piú facile comprensione, parlerò particolarmente delle teologali e dei rapporti che hanno tra loro e colle precedenti, poggiandomi sui tre esaurienti esami, che, intorno ad esse, Dante sostiene nel Cielo Stellato davanti a Pietro, Iacopo e Giovanni.

« Pietro e Iacopo — nota il Tommaseo nel commento che fa seguire al canto XXV del *Paradiso* — sono i nomi de'due figliuoli di Dante; Beatrice la figliuola, forse non tanto memoria dell'amor suo terreno e sepolto, confessabile alla sua moglie stessa, quanto immagine di amore sovrumano, cioè carità. Il vincolo delle tre virtú, che sono, secondo l'origine della parola, veramente la forza dell'anima in senso non pur teologico ma filosofico, forza una e trina, il vincolo è indissolubile; onde nella definizione stessa della fede è la parola *speranza*, e Dante della speranza dice che *bene innamora*, e Tommaso, che la *speranza* è la *tendenza*, la *carità*, l'*unione* ».

La *Summa Th.*, come per altre questioni, è stata, anche questa volta, fonte per Dante.

« Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentum. (Ad Hebr., XI, 1) ». È questa la definizione della *fede* data dal beato Paolo — che il Dottor Angelico approva (II-II, 4, 1), — la quale Dante ha tradotto letteralmente cosí:

> « Fede è sustanza di cose sperate,
> ed argomento de le non parventi ».
> *Par.*, XXIV, 64.

Tale definizione della prima virtú teologale ammette implicitamente la sua connessione colla

speranza. La *fede* è la ragione sostanziale di quelle cose che saranno oggetto della *speranza* umana: Dio, il Paradiso, ecc.

Per la *speranza* il Poeta, traducendo fedelmente la definizione data da Pier Lombardo (III, *dist.* 26): « La speranza è una sicura aspettazione della beatitudine futura, che viene da grazia e da meriti precedenti », si trova d'accordo colla *Summa* (II-II, 17).

Dice di fatti:

> « Spene.... è uno attender certo
> de la gloria futura, il qual produce
> grazia divina e precedente merto ».
> *Par.,* XXV, 67-69.

Ma S. Giacomo ha detto prima a Dante:

> la spene, che là giù bene innamora.

È quindi la speranza fonte di amore negli uomini.

L'alunno traducendo il Salmo IX, 11, dice:

> « Sperino in te », ne la sua teodía
> dice, « color che sanno il nome tuo »:
> e chi nol sa, s'elli ha la fede mia?
> *Par.*, XXV, 73-75.

Il secondo fuoco spira ancora:

> L'amore ond' io avvampo
> ancor ver la virtú che mi seguette.

Da questo passo si comprende come la seconda virtú teologale sia in relazione colla prima e colla terza, la piú sublime: la *carità*.

La *carità*, dice Dante, seguendo le dottrine tomistiche, ha per fondamento l'amore, il cui obbietto è Dio.

> Lo ben che fa contenta questa corte,
> Alfa ed O è di quanta scrittura
> mi legge Amore o lievemente o forte.
> *Par.*, XXVI, 16-18.

Ora essendo l'amore « sementa d'ogni virtute e d'ogne operazion che merta pene », anche la carità, che su di esso si fonda, sarà sementa, base delle virtú teologali, *radix omnium virtutum*, come scrive S. Tommaso.

Anzi la frase precedente della lezione virgiliana sul male che deriva da falso amore

> Quinci comprender puoi ch'esser convene
> amor sementa in voi d'ogni virtute
> e d'ogne operazion che merta pene.

richiama la terzina ventunesima del canto XXVI del *Paradiso:*

> con la predetta conoscenza viva,
> tratto m' hanno del mar de l'amor torto
> e del diritto m' han posto a la riva.

Con una magnifica immagine biblica il « baccelliere » termina cosí il suo triplice esame:

> Le fronde onde s' infronda tutto l'orto
> de l'ortolano etterno, am' io cotanto
> quanto di lui a lor di bene è porto.
> *Par.,* XXVI, 64-66.

Da quanto si è studiato la fede, la speranza e la carità, le tre virtú teologali, risultano tra loro *conversibili.* La *fede* è il fondamento di esse; senza fede non vi può essere speranza e quindi carità, ch' è amore verso Dio e quindi verso gli uomini e in generale verso le creature. Chi ha *speranza* deve aver fede e quindi avrà carità. Chi possiede la terza virtú teologale possederà e la fede e la speranza.

Si metta fin d'ora in rilievo che la *carità* è ispirata dall'amore verso Dio e subordinatamente dall'amore verso il prossimo; e che però la carità verso il prossimo è amore proveniente da quello per il Sommo Bene.

È utile anche fare osservare quello che pensa Tommaso sull'argomento: « .... fides et spes possunt esse sine charitate » e soggiunge subito: « sed sine charitate, proprie loquendo, virtutes non sunt ». (I-II, 65, 4).

Intorno alla *carità* nell'articolo seguente è scritto: « .... charitas est radix fidei, et spei, inquantum dat eis perfectionem virtutis: sed fides, et spes secundum rationem propriam praesupponuntur ad charitatem.... et sic charitas sine eis esse non potest ».

Passando a considerare le *virtutes cardinales* si legga quello che ne ha scritto l'Aquinate: « Quadruplex.... invenitur subjectum hujus virtutis, de qua nunc loquimur: scilicet: rationale per essentiam, quod *prudentia* perficit: et rationale per partecipationem; quod dividitur in tria: idest: in voluntatem, quae est subjectum *justitiæ*: et in concupiscibilem, quæ est subjectum *temperantiæ;* et in irascibilem, quae est subjectum *fortitudinis* ».

« .... praedictas quator virtutes dupliciter considerare possumus. Uno modo secundum communes rationes formales: et secundum hoc dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes: ut puta quod omnis virtus, quae facit bonum in consideratione rationis, dicatur *prudentia:* et quod omnis virtus, quae facit bonum debiti, et recti in operationibus, dicatur *justitia:*

et omnis virtus, quae cohibet passiones, et deprimit, dicatur *temperantia;* et omnis virtus, quae facit firmitatem animi, contra quascumque passiones, dicatur *fortitudo* ». (I-II, 61, 2-3).

Si tenga presente inoltre che la *prudenza* è la base e la direttiva delle altre virtú cardinali: « . . . . prudentia . . . . est directiva aliarum virtutum moralium . . . . : sed id, quod est directivum aliorum, principalius est; ergo prudentia sola est virtus principalis ». (Id., Id., 2).

Possiamo fare ora queste considerazioni sui rapporti che passano fra le virtú teologali e le cardinali: la *carità* è la massima delle virtú teologali, come la *giustizia* è la massima delle cardinali, secondo l' *Etica a Nicomaco:* per la prima si ama il prossimo amando Dio, per la seconda invece l'amore del prossimo è semplicemente umano; la *giustizia* in fatti si potrebbe definire: *carità umana.*

Ora, come il piú grave peccato dipendente dalle tre virtú teologali è la mancanza di carità, cosí la piú grave colpa dipendente dalle quattro virtú è il difetto di giustizia. Ma si notino bene questi rilievi che hanno la loro grande importanza per l'interpetrazione della *Divina Commedia:* alla *mancanza di carità* si può accompagnare o no la *mancanza di giustizia*, e ciò a secondo che la diffalta di carità sia volontaria o involontaria, cioè se l'esser privi di carità sia frutto dell'*aversione* volontaria da Dio, per averlo potuto e non averlo voluto conoscere, o involontaria, per non averlo potuto effettivamente conoscere. La *mancanza di giustizia,* per le stesse ragioni, può presupporre o no la *mancanza di carità.* La *virtú della carità*, infine, porta seco quella della *giustizia.*

Dunque, la massima delle virtú cardinali è subordinata alla massima delle virtú teologali: l'*Aquila* è subordinata alla *Croce!*

Nel Paradiso Terrestre — dove è anche sviluppato il pensiero che le tre virtú teologali siano in connessione colle cardinali, e che anzi le une precedano le altre — le virtú teologali sono cosí descritte:

> Tre donne in giro, della destra rota,
> venian danzando: l'una tanto rossa
> ch'a pena fora dentro al foco nota;
> l'altr'era come se le carni e l'ossa
> fossero state di smeraldo fatte;
> la terza parea neve testé mossa;
> e or parean da la bianca tratte,
> or da la rossa; e dal canto di questa
> l'altre toglien l'andare e tarde e ratte.
> *Purg.*, XXIX, 121-129.

Lo *Steiner* cosí commenta la loro relazione: « Vuol dire che può nel cuore dell'uomo prima sorgere la Fede e seguire ad essa poi la Carità e la Speranza, e può pure venire prima la Carità e seguire ad essa la Fede e la Speranza; ma questa sola non vale a procurarci le altre due. L'uomo poi crede e spera con piú o meno di vigore, secondo che ne pone in amare; ecco perché il ritmo della danza è regolato dal canto della Carità ».

Cantano le quattro belle:

> Noi sem qui ninfe e nel ciel siamo stelle:
> pria che Beatrice discendesse al mondo,
> fummo ordinate a lei per sue ancelle.
> Merrenti a li occhi suoi; ma nel giocondo
> lume ch' è dentro aguzzeranno i tuoi
> le tre di là, che miran piú profondo.
> *Purg.*, XXXI, 106-111.

Lo stesso annota: « . . . . prima che la verità rivelata fosse bandita tra gli uomini, dal cielo dov' è la sua patria, le virtú cardinali furono *ordinate:* cioè prestabilite nei consigli della divina provvidenza perché facessero gli uomini buoni e degni di accogliere la celeste verità. Dove non è bontà non può aver luogo la fede. Sono due ancelle di Beatrice in quanto predispongono gli uomini ad accogliere il vero ».

« . . . . ma per fissare poi Beatrice negli occhi e scorgere lo splendore che vi si cela, per conoscere cioè gli oggetti della fede e penetrare nella luce delle superiori verità, non bastano le virtú cardinali; ci vogliono *le tre di là:* quelle della destra ruota, la fede, la speranza e la carità, ... che dispongono la mente umana a penetrare meglio addentro nei divini misteri ».

La relazione fra *carità* e *giustiza* nella *Monarchia* è cosí posta: « . . . . quemadmodum cupiditas habitualem iustitiam quodammodo, quantumcumque pauca, obnubilat, sic caritas, seu recta dilectio, illam acuit atque dilucidat ».

« Quumque inter alia bona hominis potissimum sit in pace vivere . . . . . . , et hoc operetur maxime atque potissime iustitia, caritas maxime iustitiam vigorabit, et potior potius ». (*Mon.* I, 11).

Premesso questo verrò a dimostrare il rapporto che esiste fra le sette donne e il complesso mondo dantesco triplice ed uno.

a) *Inferno.*

Parliamo, prima degli altri, degli ignavi, di quelli del Cocito e di quelli della palude pin-

gue, i quali sono in simmetria, perché hanno comune un male: l'accidia, ch' è la radice di ogni altro.

I vili del Vestibolo che, come si è detto, sono coloro che furono vulnerati dalle due ferite del peccato originale, e sono quindi fuori dell'ordinamento penale dell' Inferno, pur essendone dentro, mancarono nella vita di prudenza, temperanza, fortezza e giustizia e di fede, speranza e carità. Costoro non seguirono né le virtú teologali né le morali, è però non usarono del libero arbitrio.

Di fatti, « . . . . ad prudentiam, quae est recta ratio agibilium, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines: quod quidem est per appetitum rectum: et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus ».

« . . . . prudentia est bene consiliativa de his, quae pertinent ad totam vitam hominis, et ad ultimum finem vitae humanae ». (*Summa Th.*, I-II, 57, 4).

Gli *ignavi* invece non ebbero alcuna disposizione spirituale né per il bene, né per il male.

Mancò a costoro anche, per le identiche ragioni, la virtú della *temperanza,* che « directe modificat passiones concupiscibilis tendentes in bonum, per quandam consequentiam modificat omnes alias passiones, inquantum ad moderantiam priorum passionum sequitur moderantia posteriorum ». (II-II, 141, 3).

In conseguenza difettarono della terza virtú, cioè di *fortezza* perché « virtus fortitudinis, de cujus ratione est firmitatem praestare, praecipuo consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum ». (Id., Id.). Ma questi esseri spregevoli non cercarono di fuggire il male.

In costoro infine fu assente del tutto l'ultima e la piú perfetta virtú sociale: la *giustizia*, perché essa importa l'*operare* che i vili sdegnarono. « Videtur — scrisse il Dottor Angelico, I-II, 60, 3 — quod sit in una tantum virtus moralis circa operationes: rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad justitiam pertinere ».

I vilissimi anche, per quello che s' è detto sulle virtú teologali, vissero privi della luce delle tre stelle, perché colui che non usa del libero arbitrio, colui che non esercita l' intelletto possibile, coluí che non opera, colui che insomma non ha saputo vivere fra gli uomini, non sarà capace di elevarsi alla pura contemplazione.

I *traditori* del Cocito, coloro che non ebbero né carità verso Dio, né verso gli uomini (consanguinei, congiunti, amici) né verso la patria, non attuarono la *giustizia.* Essi, che sono superbi in quanto si vollero *avertire* da Dio, non conobbero né la *fede,* né la *speranza,* né la *carità.* E però, com' è ovvio dimostrare, non possedettero nemmeno l' altre virtú cardinali: la *prudenza*, la *temperanza* e la *fortezza.* Essi, al contrario degli ignavi, usarono del libero arbitrio, ma con ordine perverso. Operarono, ma per far male; perciò stanno agli antipodi dei vili nel regno del male; ma in quanto *operarono* sono, in contrapposto a quelli, meritevoli almeno di giudizio.

Le anime dei dannati nel quinto e nel sesto cerchio, accidiosi nella vita attiva (Stige) e nella contemplativa (Arche infocate), furono in terra mancanti non solo di speranza, come crede il Pietrobono, ma anche, com' è facile provare, di fede, e gli eretici, in particolare, di carità verso Dio, ch' è principio di mancanza di carità verso gli uomini, cioè d' ingiustizia.

Nell'ambito delle virtú morali: i primi difettarono di *prudenza*, di *temperanza*, di *fortezza* e quindi di *giustizia.* Di fatti nella belletta negra stanno i « gran regi come porci in brago », e appunto ai Re tocca di attuare la giustizia sulla terra. *Diligite justitiam qui iudicatis terram.* Ma per il fatto che difettarono di *giustizia*, in quanto essi conobbero il Cristo, e furono battezzati, mancarono di *carità.* Invece i secondi difettarono di prudenza, di temperanza, di fortezza e di *giustizia* in quanto non ebbero *carità.*

Il Pascoli (M. O. XXVII-XXX; S. V., 406) osserva che la regione dell'accidia *involontaria* sta a tutto l' Inferno, come la regione dell'*accidia* volontaria sta all' Inferno dell' ingiustizia e quindi in essa potenzialmente si deve trovare l' ingiustizia.

Riepilogando: tanto i vili, quanto quelli del quinto e del sesto cerchio, quanto, infine, i superbi del Cocito, furono privi dell'aiuto delle virtú cardinali e delle teologali.

Questi miei rilievi, insieme a quelli sulla dottrina dell'*aversio* e della *conversio*, riprovano meglio quello a cui il Pietrobono (*Dal Centro al Cerchio*) aveva accennato, sulla simmetria fra questi tre ordini di eternamente dannati.

Veniamo agli altri: i *sospesi* del Limbo fu-

rono privi della luce delle tre stelle, ma ebbero al sommo le virtú delle quattro donne.

I peccatori dell' Inferno dell' Incontinenza di concupiscibile mancarono di *fede* e di speranza nell'ambito delle virtú teologali e di *prudenza* e di *temperanza* nell'ambito delle cardinali.

Infine gli eterni abitatori della città che ha nome Dite, (escludendo gli eresiarchi) furono privi, nella loro vita mortale, tanto di fede, di speranza e di carità, quanto di prudenza, di temperanza, di fortezza e di giustizia.

b) *Purgatorio.*

Nell'Antipurgatorio vi son le anime penitenti di coloro che ebbero *tardi* la fede, la speranza e quindi la carità, cioè l'amore verso Dio, e che però mancarono di prudenza, di fortezza e di temperanza.

Nella *valletta fiorita* si purgano le anime di coloro i quali ebbero la fede, la speranza e la carità, cioè amore verso Dio, ma carità e amore debole verso gli uomini e che mancarono di prudenza, di fortezza, di temperanza e di giustizia.

I penitenti temporaneamente del Purgatorio ebbero sulla terra deboli sia le virtú teologali sia, per conseguenza, le morali.

c) *Paradiso.*

Nel Regno dei Cieli le Sette stelle risplendono nel loro massimo fulgore.

I beati, di fatti, che possedettero al sommo le virtú teologali, hanno anche perfetto il possesso delle cardinali. Poiché, mentre è possibile possedere queste ultime senza le prime, sarebbe impossibile il contrario.

Infatti, come si può aver fede e speranza, che

> . . . . è uno attender certo
> de la gloria futura, il qual produce
> grazia divina e precedente merto ?

Infine, come si può aver carità, la quale si esplica in carità verso Dio e quindi verso le creature, se non col *ben oprare* sotto il governo delle quattro belle?

Particolarmente: gli spiriti che si mostrano nella Luna, ebbero deboli tanto le virtú della fede, della speranza e della carità in quanto non ebbero forti le virtú cardinali, per cui non seppero opporsi, come dovevano, a coloro che colla violenza li costrinsero a mancare al voto.

I « mille splendori » della seconda margarita ebbero forte l' influsso delle quattro virtú cardinali, ma furono spinti a mettersi sotto il loro governo dall'ambizione, dalla vanagloria; ma per aver posseduto le quattro virtú essi ebbero l'uso delle tre virtú. Costoro si trovano nel cielo di Mercurio che col primo cielo costituisce l'Antiparadiso, perché proseguirono l'abito delle virtú etiche dietro un falso miraggio, la vanagloria, cioè la superbia.

Da Venere a Giove poi Dante ha collocato gli spiriti che ebbero prima le virtú morali perfette ed in conseguenza le teologali.

Nei rimanenti cieli vi sono gli spiriti che nella loro vita terrena furono illuminati dai dolci raggi delle tre stelle e però usarono le virtú cardinali.

Per Dante, si badi, la *contemplazione* esiste soprattutto come *operazione;* per Dante l'uso delle tre virtú è *azione;* la *carità* è, di fatti, *operare* il bene del prossimo nella visione e nell'amore di Dio, ch' è *contemplazione.*

III.

La legge dei Simboli della Croce e dell'Aquila.

Dopo quanto ha scritto Luigi Valli [1] ed altri, fra cui Francesco Ercole, [2] io mi dovrei esimere dal tornare sull'argomento che potrà sembrare troppo sfruttato, ma credo che il tentarlo non sia inutile, specialmente quando si ha l'onesto proposito di dire qualche cosa di nuovo, o, per lo meno, di mettere l'ordine nel già detto.

Esordisco affermando: primo, che i simboli della Croce e dell'Aquila sono stati distribuiti secondo un criterio che ha una stretta relazione di dipendenza sia dalle forme dell'*aversio* dal bene o dal male, e dalla *conversio* al male o al bene, come dall'ordine distributivo delle sette virtú tanto nella forma positiva, quanto in

[1] *L'Allegoria di Dante secondo G. Pascoli.* Bologna, Zanichelli. — *Il Segreto della Croce e dell'Aquila nella « Divina Commedia ».* — Id. — *La Chiave della « Divina Commedia »* Id.

[2] *A proposito d'una recente interpretrazione della « Divina Commedia »* — Logos, VI, 215. — *Il Significato della Croce e dell'Aquila nella « Divina Commedia ».* Estratto dal vol. *Studi Critici in onore di G. A. Cesareo.* Palermo, Priulla.

quella negativa; secondo, che per simboli della Croce o dell'Aquila intendo le virtú della Croce o dell'Aquila, le quali equivalgono rispettivamente alle virtú delle quattro donne e delle tre facelle, come anche a quelle dell' Impero e della Chiesa.

Entrerò ora in argomento col riportare, facendovi le debite modifiche, un brano del recente libro del Valli *La Chiave della « Divina Commedia »* (pagg. 32 e sgg.), in cui sono esposte tutte le simmetrie dei simboli della Croce e dell'Aquila lungo il Poema:

« L' Inferno comincia con il luogo dei non sanati dall'Aquila benché sanati dalla Croce (ignavi) ». È vero che i vili siano redenti della Croce? Chi mi ha seguito e si sarà convinto di quanto ho esposto nei due precedenti paragrafi, risponderà con sicurezza negativamente. Per Dante, ripeto, è mezzo di redenzione essere fedeli tanto della Croce, quanto dell'Aquila, e coloro i quali sono redenti da una delle due non sono per Dante completamente indegni della grazia divina, come si vede chiaramente per i *sospesi* del Limbo, e per gli ospiti temporanei della *valletta fiorita*.

Inoltre ricordo, per chi se ne fosse già dimenticato, che quelli del Vestibolo, i quali stanno al di là dell'Acheronte, fiume del peccato originale (*diverticulum totius nostrae deviationis*) ebbero i due *poenalia* della *difficultas* e dell' *ignorantia* e furono *avertiti* da Dio e *non convertiti* ai beni terreni e non ebbero il lume delle sette facelle. Quindi si deve correggere quest' assurda interpetrazione valliana cosí: *L' Inferno comincia con il luogo dei non sanati né dalla Croce né dall'Aquila.*

Il Valli continua: « dopo passato l'Acheronte per la virtú della Croce, vi è il luogo dei non sanati dalla Croce anche se sanati dall'Aquila. Seguono sette ripiani del peccato attuale, tre e mezzo (concupiscenza) sanati dalla Croce, tre e mezzo (ingiustizia) sanati dall'Aquila. Alla soglia dei ripiani che devono essere sanati dall'Aquila l'ostacolo, ancora resistente, delle mura di Dite e la vittoria dell'Aquila (con Enea) e al fondo dell' Inferno nelle bocche di Lucifero (che raffigura tutto il male opposto alla Croce e all'Aquila), si trovano Giuda, *il traditore della Croce*, Bruto e Cassio *i traditori dell'Aquila*, si ritrova cioè quella simmetria della Croce e dell'Aquila che tutti avevano già visto nella *Divina Commedia* ritenendola isolata nel poema e ricavandone spesso grave sorpresa e scandalo ».

Credo non inutile fare un secondo rilievo che ha la massima importanza per l' interpetrazione generale della *Commedia*.

Un' incongruenza mi pare che esista fra il concetto che la porta dell' Inferno sia stata aperta dalla discesa del Cristo e quello che presumerebbe che la stessa venuta non fosse bastata a vincere anche la porta della città roggia.

Ma due cose non sono state notate dai commentatori: primo, che la « città che ha nome Dite » è aperta quando arrivano Dante e Virgilio; secondo, che per essa sono sempre passate le anime dei dannati, come per la prima porta, dopo la venuta di Cristo. Il contrasto che fanno quivi i diavoli ai due nuovi viandanti si deve mettere invece in rapporto col contrasto che son usi opporre al pellegrino mistico tutti i mostri infernali. Quindi il simbolo del « Messo » — sia esso *Enea*, come vuole Michelangelo Caetani, o la figura del *Veltro*, come vuole Luigi Pietrobono — sarà nato nella mente di Dante per via di riflessione, rappresentando il Tartaro dantesco il regno dell' Ingiustizia: Ingiustizia contro Dio propriamente detta: eretici, bestemmiatori, etc.; e Ingiustizia contro Dio per *mancanza di carità*, e però contro il prossimo: violenti, fraudolenti, traditori.

La porta di Dite è stata aperta, è stata vinta, quindi, dal Cristo. Cioè: la virtú della *Croce*, che si esplica per mezzo delle virtú teologali, delle quali la principale è la *carità*, vince anche l' *ingiustizia*, ma direttamente ed *in linea subordinata* — secondo il pensiero dantesco — deve agire la virtú dell'*Aquila*, cioè l' Impero, il quale opera secondo l'appoggio delle virtú cardinali e della principale di esse: la *giustizia*.

Però — Dante vuol fare intendere — l'azione del Cristo, della Croce è continua, eterna; quella dell'Aquila, dell' Impero, occasionale, temporanea.

Quindi, lo possiamo dire fin da ora, non si può parlare di *parallelismi* e di *simmetrie* fra i simboli della Croce e dell'Aquila nella *Divina Commedia*, che in un senso letterale, non nel senso allegorico, reale.

« Nel Purgatorio — prosegue il Valli — dopo che la Croce (l'Angelo cruciforme) ha deposto le anime e la potestà dell'Aquila (Catone) le ha prese in sua balía, si trova il luogo dei

tardi sanati dalla Croce, anche se sanati dall'Aquila (contumaci), poi il luogo dei *tardi sanati dall'Aquila* nella vita attiva, anche se sanati dalla Croce ».

Anche quest' interpetrazione credo che debba essere rettificata. Nei primi due balzi vi sono le anime dei *tardi convertiti* a Dio, o per essere stati scomunicati o per loro negligenza o perché morti violentemente e che quindi ebbero *tardi* la fede, la speranza e però la carità verso Dio e che difettarono di prudenza, temperanza e fortezza soltanto. Dunque, non è vero che le anime le quali penano qui di passaggio siano irredente tanto dalla Croce quanto dall'Aquila; invece, com' è chiaro dalla mia interpetrazione, sono *irredente* solamente dalla *Croce.*

« . . . . nella ' piccola vallea ' è il luogo degli spiriti perfetti nella virtú della Croce ai quali mancò soltanto di attuare come dovevano la virtú dell'Aquila, e sono i principi *cristiani* negligenti nell'attuare la giustizia ». Il non essere stati fedeli della Croce acquista piú odio in cielo che la mancanza di fedeltà nell'Aquila, sí che i primi sono piú in basso.

Con quest'altra interpetrazione non si viene nemmeno a perdere la simmetria esistente fra l'Antinferno e l'Antipurgatorio, ma anzi si dà ad essa una maggiore ricchezza di pensiero.

Riepilogando: nell'Antinferno vi starebbero i *non redenti né dalla Croce, né dall'Aquila*, i quali perciò sono esclusi dall'ordinamento penale vero e proprio dell' Inferno, benché siano *al di qua* della porta. Poi s' incontrano nel Limbo i *non redenti dalla Croce.* Nell' Antipurgatorio, corrispondenti agli Ignavi, sono i *tardi credenti nella Croce* e nella valletta, ch' è in parallelo col Limbo, i *non redenti dall'Aquila.*

I penitenti dei primi due balzi, furono perciò solamente *tardi credenti,* ma se fossero stati, come quelli della valletta, *non credenti,* sarebbero stati, allo stesso modo dei « sospesi », nell' Inferno, ma colla differenza che, mentre questi non ebbero in certo modo colpa, costoro avrebbero avuto in piú la colpevolezza, perché erano stati battezzati ed erano vissuti nella possibilità di credere e di sperare nel Vero Bene. Invece i *non fedeli* nell'Aquila, — che equivale a dire, nelle virtú cardinali, — Dante li ha collocati nel sito piú elevato dell'Antipurgatorio, in una valletta amena. Ma appunto per non essere stati redenti dall' Aquila debbono stare nell'Antipurgatorio e non nel Purgatorio o addirittura nel Paradiso, perché, come ho già accennato, secondo la teoria dantesca, alla redenzione dell'umanità fa uopo tanto l' intervento della Croce quanto quello dell'Aquila.

Il Dante della *Divina Commedia*, però — si noti ancora una volta — dà maggior valore alla Croce che all'Aquila per la salvezza dell'uman genere.

« E proprio qui viene a prendere l'anima (Dante) la virtú dell' Aquila in persona di Lucia, sognata come Aquila dell'Impero, la quale, com' è suo ufficio, libera l'uomo da questo luogo cioè da questo residuo della *difficultas* e dopo aver condotto Dante nel fuoco, lo depone avanti all'Angelo portinaio, custode per la virtú della Croce. [1]

E dopo un tale trasporto per la virtú dell'Aquila si superano i primi *tre ripiani e mezzo* dei sette del Purgatorio, quelli cioè che si vincono per la virtú dell' Aquila (corrispondenti alla ingiustizia) e dopo questi tre ripiani e mezzo interviene in sogno nella misteriosa e velata figura della « donna santa e presta » Beatrice, la virtú della Croce, perché possano essere vinti gli altri tre ripiani e mezzo, quelli della concupiscenza.

Sulla cima dei Purgatorio, al termine del viaggio in cui hanno operato alternativamente la Croce e l'Aquila sanando l'uomo per la vita attiva e per la vita contemplativa, per l' *ignorantia* e per la *difficultas,* per la *concupiscenza* e per la *ingiustizia*, nel luogo della naturale innocenza riconquistata, l'uomo non ha piú bisogno dei due « remedia », non ha bisogno né della Chiesa, nella quale opera la Croce, né dell' Impero nel quale opera l'Aquila; ma è *mitriato* e *coronato* su se stesso; il suo arbitrio, che fu schiavo errante e infermo per opera del peccato, è ridivenuto *libero dritto e sano* (*Purg.*, XXVII, 140).

Ivi nel Paradiso terrestre è Matelda, il simbolo della vita umana felice ed innocente, perfetta in operare e contemplare (appunto perché sanata dalla Croce e dall'Aquila) che muove le mani (*Purg.,* XXVIII, 41) e ha occhi splendenti: (*Purg.*, XXVIII, 64) è una Lia operante che è *divenuta veggente*, *contemplante* come Rachele. [2]

---

[1] Cfr. il mio lavoro: *Il Battesimo in igni et in aqua nel Purgatorio di Dante.* In *Gior. Dantesco,* V. XXIX, Q. 1.

[2] *Il Segreto* . . . . . pag. 111.

E ivi grandeggia sul vertice del Purgatorio l'albero della scienza del bene e del male, cioè l'albero della « giustizia originale » che fiorisce soltanto con la Croce al piede e l'Aquila alla cima.

Poiché sul vertice del Purgatorio, alla cima dell'albero è il luogo dell'Aquila, essa viene a trovarsi perfettamente agli antipoti di Gerusalemme ove, sul Golgota, è il luogo della Croce (*Inf.*, XXXIV, 114). *L'asse della terra ha alle sue due estremità la Croce e l'Aquila, ha nel mezzo i traditori dell'Aquila e il traditore della Croce.*

E la stessa armonia degli altri due mondi si ripete nel Paradiso.

Esso comincia con la regione dei *mancanti al voto*, perfetti nella virtú della Croce, imperfetti in quella dell'Aquila (Luna) e segue poi quella dei *vólti alla gloria* (Mercurio) perfetti nella virtú dell'Aquila, imperfetti in quella della Croce.

Sono le due regioni che costituiscono l'*Antiparadiso*. E Dante, che vinse l'Antinferno per la virtú della Croce al « passo » dell'Acheronte, che vinse l'Antipurgatorio per la virtú dell'Aquila col soccorso di Lucia, uscirà dall'Antiparadiso al Paradiso vero, che comincia con Venere, soltanto dopo ascoltata la glorificazione dell'Aquila fatta da Giustiniano (*Paradiso*, Canto VI) e la glorificazione della Croce fatta da Beatrice (*Paradiso*), Canto VII) ».

Un'altra digressione per lumeggiare questo passo non sarà discara.

Il Valli nel *Segreto* (pag. 289 e sgg.), con « un certo senso di commozione » — egli dice — fa il seguente rilievo, che, nello scoprire una presunta grave incongruenza nel mondo miracolosamente ordinato di Dante, suffragherebbe la sua ipotesi che Dante, nell'accingersi alla grande opera, si fosse tracciato uno schema simile a quello composto da lui a pag. 177 dello stesso volume: « Nell'Inferno e nel Purgatorio, la traccia del peccato originale che riguarda la vita contemplativa, l'« ignorantia », è posta logicamente *più lontana* da Dio che non la traccia del peccato originale che riguarda la vita attiva, la « difficultas ».

Ebbene, nel Paradiso, questo criterio logico è dimenticato, e Dante pone il residuo della « difficultas » nella Luna, piú lontano da Dio che non il residuo della « ignorantia », che è in Mercurio.

Secondo il criterio logico applicato negli altri due mondi, coloro che hanno cercato la gloria, e non hanno quindi poggiato con l'amore verso Dio, dovrebbero stare nella Luna e i mancanti al voto in Mercurio ».

Io dimostrando invece come l'« infedeltà al criterio logico » sia del Valli e non del divino Poeta, metterò anzi in chiaro la coerenza che esiste nella logica dantesca, anche se essa vada contro una coerenza meccanica di rispondenze materiali: l'ordinamento logico ha vinto l'ordinamento meccanico.

Sarebbe mai saggio pensare che la struttura morale dei cieli abbracciasse anche i non fedeli o i poco fedeli o i deboli credenti nella Croce, cioè nella Chiesa, cioè nelle tre virtú teologali, cioè in Dio? Non credo che vi sia alcuno tanto ingenuo che potrebbe rispondere affermativamente.

Sugli spiriti che si presentano nella prima rota non v'è dubbio che siano i deboli nell'esercizio delle virtú cardinali, o come vuole il Valli, che siano gli *imperfettamente sanati dall'Aquila.*

Ma secondo il Valli, quelli che vanno incontro a Dante nel cielo di Mercurio sarebbero gli *imperfettamente sanati dalla Croce.*

Non si può dividere la medesima opinione per diverse considerazioni: in primo luogo, gli *spiriti attivi*, dei quali il piú rappresentativo è Giustiniano, agirono nell'ambito delle quattro virtú cardinali, ma spinti dalla sete della vanagloria, cioè dalla superbia. Essi per il fatto d'aver posseduto al sommo queste virtú godettero la grazia delle tre donne. Se costoro non fossero stati credenti nelle tre virtú teologali, se, cioè, non fossero stati redenti dalla Croce, sarebbero stati nel Purgatorio, contratti da gravi pesi. Inoltre costoro furono appunto sotto il governo delle quattro belle, perché operarono attuando nel mondo la giustizia, e però le loro armi, che furono per loro il mezzo di *operare*, ebbero « la destra del ciel congiunta », il che è quanto dire che il cielo, la Croce, deve essere d'accordo nel mondo coll'Aquila, e che questa deve essere subordinata a quella.

Sacrosanto segno chiama Dante il simbolo dell'Impero.

Dunque, tanto i *mancanti al voto*, quanto i *vòlti alla gloria* ebbero buono l'uso delle tre virtú, per cui si beano nella *fruitione divini aspectus;* ma i primi ebbero deboli le virtú car-

dinali, i secondi le amarono con troppo di vigore: gli uni hanno quasi una punizione per difetto, gli altri per eccesso.

Se gli *spiriti ambiziosi* avessero agito bene nell'ambito delle due categorie di virtú, si troverebbero nel cielo di Marte.

Brevemente riepilogando: nell'Antiparadiso stanno soltanto i residui della *difficultas*, non essendo compatibile che nel Paradiso fossero i residui del secondo *poenalia* della diffalta originaria.

Quindi, in poche parole, *nei primi due cieli, che costituiscono l'antiregno del Paradiso, s'incontrano solamente gli imperfettamente sanati dall'Aquila.*

L'*irrazionalità*, come si vede, non esisteva, come non esisteva neppure quella meccanica rispondenza che il Valli voleva a qualunque costo trovare per l'ordine simmetrico della sua tavola schematica.

Farò in ultimo rilevare che Dante doveva disporre cosí i due ordini di beati, nell'obbedire alla dottrina degli *influssi celesti*. Come avrebbe potuto egli collocare i mancanti di voto in Mercurio, del quale sono note le qualità nell'Astrologia, o gli spiriti ambiziosi nella Luna, senza contravvenire alla logicità e a quello che era stato il criterio fondamentale per la genesi del suo mondo? [1]

Del resto gli spiriti che si mostrano al pellegrino in Mercurio sono piú meritevoli di quelli della Luna.

« Col cielo di Venere cominciano le sette sfere della virtú perfetta esattamente corrispondenti, in opposizione, ai sette ripiani del Purgatorio e dell'Inferno.

Ma anche qui si ritrovano *a metà la Croce e l'Aquila,* perché proprio nella sfera di Giove (sfera centrale delle sette), corrispondente al ripiano dell'accidia dell'Inferno, ove intervenne la virtú dell'Aquila e a quello dell'accidia del Purgatorio ove intervenne la virtú della Croce, apparirà l'*Aquila di spiriti luminosi*, mentre immediatamente prima, nel cielo di Marte, è apparsa *la Croce di spiriti luminosi*. Ed il Paradiso e l'universo tutto si protendono cosí con evidente pensiero verso quel Dio dal quale (come dice Dante nella Epistola ai Re d'Italia) *si biforcano come da un punto la potestà di Pietro e la potestà di Cesare;* quel Dio che, come ripete nel segreto della *Commedia*, con la sua Misericordia, (Maria), salva sí, gli uomini, ma a patto che essi siano, come Dante, fedeli di Beatrice (*Purg.*, XXXI, 133) e fedeli di Lucia (*Inf.*, II, 100), *fedeli della Croce e fedeli dell'Aquila*, e li salva *con l'opera alternata e non disgiungibile della Croce e dell'Aquila* ».

L'Ercole, [1] dopo di aver esposto tali dottrine del Valli, fa osservare: « Ne è cosí venuta fuori un'idea — l'idea d'un Cristo Redentore *a metà*, *mezzo* salvatore del genere umano —, la cui sola enunciazione ripugna, non dirò all'ortodossia cattolica, ma alla coscienza religiosa di qualsiasi cristiano: un'idea, che io non so come ammettere compatibile col dogma, basilare pel concetto di Redenzione nel Cristianesimo, della Incarnazione, Passione e Morte del Verbo, Mediatore fra Dio e l'Uomo ».

« Essa si risolve — continua l'Ercole a pag. 235, svolgendo e precisando le sue obbiezioni — infatti nella pretesa che l'umanità possa esser stata redenta dalla *difficultas* originale, e quindi resa capace di giustizia, prima di esser redenta dalla originale *ignorantia*, e quindi resa capace di continenza. Il che vuol dire che gli uomini avrebbero, per la Redenzione dell'Aquila, riacquistata la capacità di operare il bene, prima di riacquistare, per la Redenzione della Croce, la capacità di conoscerlo e di amarlo, cioè di *volerlo*. . . . . quasi che sia concepibile un *recte facere* in chi è organicamente inabilitato a *recte scire* ».

« È, infatti, evidente che, ove su questa idea Dante avesse davvero costruito lo schema dell'*altro viaggio* nei tre regni dell'al di là, se ne dovrebbero logicamente attendere, nella trama del Poema, queste tre conseguenze: 1° che *nessuno* dei nati prima di Cristo, in quanto irredento dalla Croce, e perciò immerso nella originale *ignorantia*, avrebbe potuto, sotto la sola guida dell'Aquila, conoscere e amare il bene, cioè di conquistare l'esercizio delle virtú intellettuali e di quelle fra le virtú morali, che si oppongono all'incontinenza; 2° che *nessuno* dei nati dopo Costantino, cioè da quando ha cessato di funzionare la virtú dell'Aquila, avrebbe potuto e potrebbe, in quanto irredento dall'Aquila, e perciò immerso nell'originale *difficul-*

[1] È questa un'altra riprova importante della tesi che ho sostenuto nel lavoro citato: *La Genesi dell'Ordinamento Morale della « Divina Commedia »*.

[1] *A proposito* etc., pag. 231.

tas, operare il bene, cioè conquistare sotto la guida della sola Croce l'esercizio di quella fra le virtú morali, che si oppone alla ingiustizia; 3° che, non essendo la Redenzione dal peccato di origine perfetta, se non quando sia *intera*, cioè risultante dall'armonica cooperazione fra la Croce, a sanare dall' *ignorantia*, e l'Aquila a sanare dalla *difficultas* . . . . Dante non potrebbe incontrare altre anime purganti e beate, che di vissuti nella pienezza dei tempi, fra Cristo e Costantino ».

Or chi conosce la *Divina Commedia* non potrà fare a meno di dare ragione appunto all' Ercole.

Dirò ora d'un altro elemento piú importante: le simmetrie della Croce e dell'Aquila sono state disposte a caso, oppure obbediscono ad una legge che li ordina? Ancora: è vero che per vincere l' *Incontinenza*, come vogliono il Valli e altri, bisogna la Croce?

Credo che per trovare la legge dei simboli danteschi della Croce e dell'Aquila, sia necessario riferirsi al primitivo schema dell'ordinamento morale della *Divina Commedia*, [1] e inoltre metterli in relazione coi due ordinamenti dell'*aversio* e della *conversio* e delle sette virtú.

Lussuria, Gola, Avarizia, Accidia, Ira, Invidia, Superbia: era questo l'ordine dei peccati capitali che aveva trovato il Poeta.

Ma i primi tre e mezzo — poiché l'accidia, come si conosce, si distingue in accidia nella vita attiva e in accidia nella vita contemplativa — dovette osservare Dante, riguardano la *vita individuale;* gli ultimi tre, l' Ira che si liqua in Violenza, l' Invidia che si liqua in Frode e la Superbia che si liqua in Tradimento, i quali esplicano in ingiustizia, riguardano la vita di relazione, la *vita sociale.*

Infine il Poeta dovette rilevare che l'Accidia nella vita contemplativa, essendo ingiustizia contro Dio è la radice dell' ingiustizia umana, insomma dei peccati sociali, come si rileva da quello che si è detto sui rapporti fra le virtú morali e le spirituali.

Da queste semplici considerazioni l'Alighieri dovette pensare che i *peccati individuali* sono quelli che non hanno per fine di offendere l'umanità, e però alla loro cura deve essere preposta la Chiesa militante coi suoi Sacramenti; insomma alla *Croce* sola tocca direttamente di vincere questo genere di peccati. Ma per i peccati che offendono l'umanità, che hanno per fine l' ingiuria del prossimo, deve essere direttamente l' Imperatore a frenarli e a reprimerli; insomma deve essere preposta loro l'*Aquila*, sebbene, come ho già accennato, questa agisca subordinatamente alla prima.

I peccati individuali sono sotto la giurisdizione — diciamo cosí — del nostro Io; e quindi direttamente di Dio; quelli sociali sotto la giurisdizione immediata dell' Imperatore.

La Porta del primo Inferno, dell' Inferno dei peccati individuali, è stata vinta dal Crocifero; i feriti dai due *poenalia* del peccato originale, gli ignavi, inseguono invano il segno della Croce e dell'Aquila; La porta della città di Dite, dell' Inferno dell' Ingiustizia, dei peccati sociali, è stata pure vinta dalla *Croce*, ma direttamente è vinta dal Messo del cielo, simbolo dell' Impero.

Nel Purgatorio, l'Angelo crucifero porta le anime a spiaggia, affidandole a Catone (simbolo dell'Aquila), fregiato dai raggi delle quattro stelle; dalla valletta dei principi negligenti, sulla quale risplendono le tre facelle, Lucia porta Dante alla Porta del Purgatorio, dov' è il Crocifero. A metà del Purgatorio s' incontra il simbolo di Beatrice (la crocifera); ella sta in parallelismo col simbolo del « Messo ».

L'Antiparadiso, poi, è superato dopo le glorificazioni dell'Aquila e della Croce.

Il fatto che gli *antiregni*, in cui sono i due *poenalia* del peccato d'origine (Vestibolo dell' Inferno) o i residui di essi — l' *ignorantia* e la *difficultas*, nell'Antipurgatorio e la sola *difficultas*, nell'Antiparadiso — si debbono superare dopo l' intervento specifico o della Croce, o dell'Aquila, si deve intendere che, per vincere le *infirmitates* del peccato originale — ch' è la radice di tutto il male — bisogna l'azione rispettivamente o della Chiesa o dell' Impero.

Nel Paradiso, il cui ordinamento procede per antitesi con quello degli altri due mondi, l' Ingiustizia è superata. Di esso, la prima parte è occupata dagli spiriti che *operano bene,* specialmente rispetto alle cose terrene, con *giustizia.* Questo primo Paradiso corrisponde al secondo Inferno e al primo Purgatorio. Alla fine del primo Paradiso, cielo di Giove, si vede l'Aquila, composta dalle anime scintillanti dei giusti.

Ai peccati d' Incontinenza di concupiscibile e d' irascibile, ai peccati individuali, si contrappone l'ultimo Paradiso, dove stanno gli spiriti

[1] Rimando al mio lavoro cit. *La Genesi, etc.*

che agirono bene, specialmente verso le cose celesti, mediante la contemplazione, ch'è perfezione, equilibrio, serenità dell'anima, dell'Io.

Dunque: la legge che governa i simboli della Croce e dell'Aquila nella *Divina Commedia* è questa: ***per superare i due poenalia del peccato originale sono necessari, rispettivamente, tanto la Croce, quanto l'Aquila.*** In particolare: ***per vincere i peccati individuali deve agire 'direttamente' la « Croce »; per vincere i peccati sociali basta 'direttamente' l'«Aquila».***

A questo punto è necessario che faccia una nuova tappa.

I *peccati sociali,* e su questo non vi può esser dubbio, derivano da *peccati individuali.* L'Uomo, prima di far parte della società, fa parte per sé stesso. « Ogni atto di ingiustizia o di malizia ha in fatti radice in un atto di incontinenza di concupiscibile o d'irascibile. Tutti i peccatori di Dite sono tali, in quanto sono anche incontinenti ». [1] Sicché, se per le azioni individuali è necessaria la Croce, essa sarà anche indispensabile nelle azioni sociali e se essa vince i peccati individuali, dovrà vincere quelli sociali. Cosí, mentre la *prudenza,* la *temperanza,* e la *fortezza,* sono le virtú che dirigono le azioni individuali al bene, le stesse virtú piú la *giustizia* sono quelle che debbono guidare l'uomo ad agire bene nella società civile.

Nell'ambito, poi, delle virtú teologali, per le azioni individuali bastano la *fede,* la *speranza* e la *carità,* cioè l'amore *verso Dio,* a condurre alla felicità celeste; mentre per le azioni sociali è necessario aggiungere a queste la *carità verso gli uomini,* ch'è esplicazione di quella verso Dio e ch'è sinonimo di giustizia fatta nell'amore di Dio.

Risulta, quindi, che la *virtú della Croce* per Dante, differentemente da quello ch'era stata la tesi centrale della *Monarchia,* [2] è superiore a quella dell'*Aquila,* anzi questa agisce nell'ambito di quella, come si può vedere chiaramente nella costruzione dell'Inferno, a cui ho accennato a proposito della resistenza dei diavoli davanti alla Porta del Tartaro dantesco.

Però, ripeto, non si può parlare nella *Commedia* di simmetrie fra la Croce e l'Aquila, simboleggianti che le due virtú agiscano parallelamente per condurre l'umanità al bene, ma si deve pensare che la seconda sia subordinata e la sua azione abbia un valore attuale, mentre la virtú derivante dalla Croce sia eterna. Questa mena l'uomo alla felicità celeste, l'altra alla felicità terrena. Cosí il simbolo di Lucia è in dipendenza da quello di Maria e il simbolo di Virgilio è dipendente da quello di Beatrice. [1] Di fatti non sarebbe logico e possibile pensare a questa duplicità di valore attribuita ai simboli dell'Impero e della Chiesa nello stesso Poema.

Da quanto ho detto innanzi si deduce logicamente che l'Inferno e il Purgatorio non sarebbero, come credette Giovanni Pascoli, i simboli della vita attiva e il Paradiso il simbolo della contemplativa. Contro questa affermazione sta il fatto che il Paradiso non alberga solamente i contemplativi, ma, come chiaramente si vede, e come ho accennato, il Paradiso è bipartito: dalla Luna fino a Giove stanno gli spiriti di quelli che son vissuti specialmente *operando* nel regno delle virtú cardinali perfette, per cui godettero anche la grazia delle teologali. Anzi vi è una progressione di perfezione: quelli dei primi due « scanni » furono manchevoli verso le virtú morali: gli uni per difetto, gli altri per eccesso. Da Venere a Giove, invece, si trovano gli spiriti attivi perfetti, e nel buon cristiano l'abito del buon operare porta seco la grazia di Dio. Da Saturno in poi si vedono gli spiriti propriamente *contemplanti.*

L'Inferno ed il Purgatorio simbolizzano, dunque, *la vita imperfetta, nello stato di allontanamento da Dio e nello stato di grazia, mentre il Paradiso rappresenta la vita perfetta, nelle sue due forme di azione e di contemplazione.* (*Convivio,* IV, 22).

Credo di non poter meglio conchiudere che col riportare quello che scrive sul simbolismo della Croce e dell'Aquila nella *Divina Commedia,* Francesco Ercole, *Il Significato,* etc. pag. 67: « Il parallelismo tra la virtú dell'Aquila e la virtú della Croce, in cui si risolve in gran parte la struttura allegorica del Poema, non è . . . . . il parallelismo fra il popolo romano, portatore dell'Aquila, e Cristo portatore della Croce, in quanto entrambi *redentori* della umanità dalla

[1] F. Ercole, *Il Significato,* etc., pag. 27.

[2] Cfr. il mio lavoro: *Sui Simboli danteschi di Virgilio, di Beatrice e di S. Bernardo,* in *Gior. Dantesco,* V, XXVII, Q. 1.

[1] Vedi Pietrobono, *Il Poema Sacro,* Parte I, pag. 240, e il mio lavoro cit. *Sui Simboli Danteschi,* etc.

colpa di origine: giacché di Redenzioni dal peccato originale non ve n' è stata che una: quella che operò Cristo sulla Croce: e a questa *unica* redenzione, Dio non ha voluto che un *modo*, la Incarnazione, Passione e Morte del Verbo. Quel parallelismo è piuttosto fra i due *remedia* all' *Infirmitas*, da cui deriva il peccato attuale, posto in essere rispettivamente dalla virtú dell'Aquila e dalla virtú della Croce: vale a dire fra i due *regimina* disposti da Dio — l'uno, il *regimen* temporale o laico, ... l'altro, il *regimen* spirituale o religioso » in modo da poter conquistare, « malgrado il persistere, anche dopo il Riscatto, della *vulneratio naturae* » « la felicità terrena, e di meritare, nella Chiesa, ossia nel reciproco e universale possesso della grazia, e mediante l'abito di tutte le virtú teologali o infuse, la felicità celeste ».

Ma le *infirmitates* — è da aggiungere per quello che s' è detto avanti — da cui deriva il peccato attuale, sono, come si conosce, l' *ignorantia* e la *difficultas;* dalla prima, l' *ignorantia*, che riguarda la vita spirituale, derivano i *peccati individuali;* dalla seconda, la *difficultas*, che riguarda la vita di relazione, l'operare, derivano i *peccati sociali*.

Palermo, nell'Agosto del 1926.

GAETANO SCARLATA.

« MADONNA LA PIETÀ »

Sotto pietate si covria il disio.
Cino, son. *Ora che rise.*

I.

La parola *pietà* ha accezioni tutte ovvie e chiare: altrettanto può dirsi della parola *mercede.* Tuttavia, nel linguaggio dell'amor cortese, del « fino amore », i due vocaboli, e particolarmente il secondo, prendono contenuto speciale e convenzionale, che io non trovo sufficientemente studiato definito e illustrato. Il farlo può recare nuova, per avventura novissima, luce su quel linguaggio e sui costumi del tempo, e piú che molta sulla qualità e la storia dell'amore dell'Alighieri per Beatrice: subordinatamente luce può versare su certi aspetti del carattere di nostra maggior Musa.

Mio intento è di riempire questo vuoto. Non potrò nondimeno raggiunger la meta

senza prima far grande aggirata;

non vedo, cioè, altra via che ad essa mi conduca, che quella la quale porta al riesame, per quanto rapidissimo, della vera natura ed essenza dell'amore trobadorico.

Cominciando, dunque, do principio alla esposizione dei risultati a cui son pervenuto, col dir chiaro che a me non sembra accettabile, integralmente, veruna delle teorie, cosí realistiche come irrealistiche, finora avanzate sull'amore trobadorico.[1] Avverso, per principio, all'irrealismo nella ispirazione lirica soggettiva, lascio, deciso, a sé e a chi ne fa professione di fede, l'irrealismo della lirica dei trovatori, pur riconoscendo facilmente l'esistenza di componimenti d'ispirazione frettolosa smentita dagli eventi voluti precorrere, e ammettendo la possibile insincerità o menzogna, cose tutte esse pure reali. Anche per me è certa l'origine popolare di quella lirica, sia che risalga o che non risalga a canti pagani o di maggio: origine popolare, dunque, e neolatina; non germanica, come immaginata da qualcuno a settentrione delle Alpi: se il germanesimo c'entrò, fu per ben altro, e non fu solo germanesimo! Questo universale riconoscimento dell'origine popolare mi dispensa dall'indugiarmi a spogliare di ogni significato, atto a contraddire all'opinione che sto per esporre, il fatto che la lirica romanza esordisce in Francia colla voce del conte di Poitiers, come in Italia colla voce di Federico II. Quella poesia viveva chissà da quando: l'esempio di cosí alti cultori serví solo a sollevarla all'onore della scrittura e alla dignità letteraria. E se essa fu canto dell'amore adultero, come venne definita e con troppo grande disinvoltura si è voluto negare che fosse, non è giusto cercare la cagione di tale caratteristica nella tendenza a cui sembra fatalmente dannata la letteratura dei Celti. La disinvoltura, a cui accenno, suggerí la definizione di poesia di gioco e di semplice esercitazione: mere esercitazioni a vuoto e a freddo non avrebbero potuto stampare tanto vasta e profonda orma di ammirata imitazione in opere di ispirazione altissima. Se non la disinvoltura, fu invece la ritrosia e, quasi direi, pusillanimità innanzi a constatazioni repugnanti e sgradevoli che mise in campo l'altra definizione di poesia cortigiana encomiastica, semplice ed innocente, intesa solo a conseguire il favore delle corti e dei castellani: il precetto del « segreto » e della discrezione, gli « schermi », i mezzani (« segre-

[1] Sono tutte largamente e lucidamente riassunte dal compianto E. Gorra, *Origini, spiriti e forme della poes. amorosa di Provenza, secondo le piú recenti indagini*, nei *Rendiconti del r. Istit. Lombardo*, S. II, voll. 43-45 (1910-12).

tari »), le imprecazioni al « gelos », da quando in qua sono entrati a far parte dello stile elogiativo puro e semplice? E la lode fine a se stessa qual mai lode era, se il nome doveva rimanere, — non dico nel fatto, ma convenzionalmente, — un segreto? Tutte le letterature hanno componimenti puramente elogiativi, ed anche la occitanica; ma in essi, facendo salve ragioni o di prudenza, sia politica sia religiosa, o di degenerazione artistica per convenzionalismi bucolici e arcadici, non si vede mai adoperato il *senhal*. Il Vossler ha tirato in campo l'emancipazione della donna. Egli può aver ragione, se l'ideale dell'emancipazione coincide con quello di Neri de' Visdomini:

Non dico in fra gli amanti
non esser gelosia,
c'anzi è diritta via a l'amadore:
s'e[lli] non gela innanti,
amar poi non poria:
dunque, mi par che sia causa in valore.
Dico de' gelatori
di lor mogli pensivi:
que' cotai son cattivi e [son] villani;
e sono strani d(*i*)[a] fini amadori,
che di valori son pieni e affannati.
Vivan gl' innamorati,
e muoian gli gelosi,
o vivano dogliosi
sempre a lor vita. [1]

Fedele alla quale dottrina, Neri poi diceva alla bella, ch'egli chiama, come fece pur Dante, « Amore »:

Amor, ecco ventura
ch' Amor t' à dimostrata!
Crede sia gioia stata
fra noi l'om che savete?
Non vuole [*s. i.* Amore] vostra altura
che mi sia contrariata
da voi, ma sia donata,
ché la mia vita e morte in voi avete.
E quello ch'egli crede,
per [= da] voi sia confermato;
e cresca nostra fede
e de l'amore istato;
e 'l malvagio invidioso
sia [mai] sempre doglioso:
fra noi cresca alegranza,
e d'amor dilettanza e tutta gioia. [2]

Se questa emancipazione sembrasse un po' teppistica, e oscura paresse l'autorità del Visdomini, c'è molto di meglio nei versi di assai piú famoso e addottorato rimatore, l'Aretino Guittone:

Ben maraviglio com' om canoscente,
overo omo ched ama per amore,
pô, ver chi ama, star croio e spiacente,
e farli a suo poder noia e dolore,
perché moglieri o sorore o parente
li sia la donna ch'ama l'amadore;
poi [= poiché] sa che ciò li aven forzatamente,
perch' à 'n poder d'Amor l'alma e lo core.
Dunque faria mercede e cortesia
e ben suo grande e de la donna maggio,
covrirli e dârli | âgio a stagiône e via.... [1]

A quale Arcadia non rinuncia la grettezza degli uomini! Ma non si sa mai: ora nel mondo fioriscono concezioni ben larghe; e forse migliore sarebbe l'emancipazione escogitata da Chiaro Davanzati, che cosí scriveva alla bella, parlando della moglie da lui tolta di fresco:

Ma vo' di lei semmana e mesi fare,
e di voi Pasqua e giorni d'allegranza. [2]

I trovatori furono un prodotto parassitario *romanico*, nato cresciuto ed estintosi sul corpo estenuato e declinante di un parassita di origine *barbarica* e incommensurabilmente piú gigantesco, intendo dire il feudalesimo provinciale e campagnuolo. Il feudalesimo, veramente, nacque, com'è noto, provinciale e campagnuolo, e dette il nome al « contado ». Solo piú tardi assai, il fiacco potere centrale delle varie monarchie e le rigogliose città libere procurarono di attrarlo a sé per attenuarne l'azione malefica. Questa duplice attrazione molto piú debole che altrove fu in Aquitania: persino nel torbido reame di Napoli i baroni, causa perpetua della debolezza dello stato, non riuscirono a tenersi altrettanto lontani dalla Corte. Il feudalesimo da per ogni dove si sarebbe voluto mantenere « contadino », per essere piú presso alla fonte della ricchezza fondamentale del popolo, cioè alla produzione agraria (sarebbero ridicoli i confronti con stati moderni essenzialmente industriali), e piú vicino alle grandi vie, per appostarvisi e taglieggiare ogni attività commerciale fra città e città, fra paese e paese.

[1] Codice Vat. 3793 n. 91. Oltre le differenze minori o grafiche, il ms. reca: *dritta via agli amadori, in valori, e uiuano.*

[2] Vat. cit., n. 92, che reca: *jnfra noi l'om che vi savete* [Ond'è pur possibile supporre che la lezione originaria fosse: *fra noi l'om voi savete*], *cresca la nostra.*

[1] Cfr. pure GASPARY, *Scuola poet. sicil.* Livorno, 1882, pag. 78 sg.

[2] Vat. cit., n. 790.

Con questo il gran parassita condannava se stesso a una perpetua selvatichezza. Se non che i bisogni dello spirito, quanto si voglia rudimentali, sorgono e s' impongono pur negli eredi della barbarie, quando specialmente questa è messa a contatto, sia pure dall'alto al basso, politicamente parlando, con civiltà infinitamente piú alta e piú fine. Questi bisogni crearono il trovatore, e prima che altrove, nella Francia meridionale.

Ma non subito. Mal si apporrebbe chi credesse la genia dei giullari degenerazione della classe dei trovatori. Nei primi contatti pacifici fra la barbarie e la civiltà non fu possibile che la seconda parlasse alla intelligenza e al gusto artistico, se è lecito cosí chiamarlo, di quella, se non nelle forme piú semplici elementari e rozze, sole accessibili ad animi ottenebrati dalla ferina vita e natura. Fu allora che il glorioso *colono* divenne l' ignobile e spregiato *clown*, il buffone dello zotico signore: Livingstone fu costretto a danzare sino all'esaurimento innanzi ai selvaggi d'Africa. Il colono metteva, cosí, a frutto, — quale frutto! — il lontano ricordo dei sali atellani. Solo colla graduale ascesa spirituale del padrone, e in ben diverso clima etnico, il *clown* divenne *juglar* e *menestrello* (*ministerialis*, servidore), e questo assurse alla dignità di *trovatore*.

Le radici, per conseguenza, di questa prima letteratura romanica si abbeverarono al veleno della servilità, del rancore e del sordo livore di razza: i frutti, come di ragione, ne furono attossicati di mercenarismo mascherato sotto le vesti di alta e pura idealità, ne furono attossicati di odio e disprezzo camuffati da ammirazione e adorazione, ne furono attossicati di frodolenza e tradimento, o, nel miglior dei casi, d' insincerità, che si chiamarono leanza e fedeltà. Le false forme stilistiche e il tormentato verso furono figli della stortura del sentimento; e il frasario desolantemente monotono scaturí dalla mira unica e fissa tanto, quanto sinistra era ed obliqua.

I trovatori furono avventurieri: spesso di eletto ingegno, talvolta di animo grande; ma avventurieri nati da vinti. « Mout fo truans [= ingannatore, perfido] e fals vas dompnas e vas los barons, ab cui el estava »: è il ritratto di uno di essi, ed è il ritratto quasi di ciascuno. Il barbaro di ieri, il semiselvaggio di ier l'altro era in buona parte romanizzato; ma, di regola, meno colto e men destro nell'arte che il romano: il suo principal progresso era stato verso la callidità, la versuzia e la fellonia. Tale è il ritratto di Guglielmo di Poitiers e di Bertrando dal Bornio. Per questo non fu difficile a un figlio di nessuno, « gitat a la porta d'un ric hone, ni anc no saup hom qui s fo ni don », acquistare l' importanza letteraria a cui salí Marcabrun; non difficile a un romano, ricco d'ingegno, pur « de bas afar », acquistare, come Girautz de Borneill, fama di « maestre dels trobadors » e.... fare a meno di « moiller ». E possibile fu al figlio di un fornaio del castello di Ventadorn divenire il famoso Bernardo, che riuscí a contaminare il talamo del visconte signore del luogo e « lo sieus senher », e ad avere, Carlo Imbonati di quei secoli, compiacente narratore di cosí belle gesta, il figlio stesso del tradito; quel Bernardo dalle cui braccia sarebbe uscita « la duquessa de Normandia », quando si recò sposa al re d' Inghilterra.

Tutte leggende! sento osservare. Ma la leggenda non nasce dal nulla. Leggende simili sono, se pur leggende, simbolo ammonitore di una serie di fatti e situazioni reali, nonché possibili. Chi grida a quel modo? Chi, forse piú degli altri, dovrebbe sapere e sa, che la fantasia sbrigliata del romanzatore spesso rimane assai di qua dal vero.

Inutile persistere in vecchi errori: I trovatori furono avventurieri e parassiti. Si ha torto a scambiare fra loro due cose radicalmente diverse, quando si accomunano lo spirito di avventura suscitato dalle Crociate, dall'entusiasmo e dal fecondo rinvigorito contatto fra Occidente e Oriente, e lo spirito avido e volpino di avventurieri cortigiani. È esatto solo che il primo talora discese, degenerando, verso il secondo; e che il secondo ben presto avvertí quanta forza esso poteva attingere dal confondersi col primo. Tutte le romanticherie delle prossime passate generazioni sul conto dei trovatori furono aberrazione storica. Vero resta sol questo: L'anima umana è di troppo nobile ed alta fattura, perché non prenda la sua rivincita pur sui piú ignobili moventi che di essa talora provocano l'attività; e la poesia dei trovatori di ciò è prova luminosa. E perciò, se fantastiche sono le romanticherie ora dette, ingiusta è la critica, allorché cerca in tutti i modi di svalutare la lirica occitanica in parti-

colare, e la francese dei tempi di mezzo in generale; mentre, per quanto riguarda l'Italia, non ha occhi che per i distillati stilnovistici, e si ostina ad ignorare la maschia schietta lucidissima serpentina poesia realistica dei nostri avventurieri del Duecento; a tutte tre negando l'ispirazione diretta, in omaggio al preconcetto che tutto in quelle armoniose voci del passato è convenzionale. Ecco la grande e stupida parola! L'algido convenzionale non è capace di produrre l'innegabile fascino che quel canto esercitò sull'arte e sul pensiero di successive generazioni, e su intelletti elevatissimi e cuori eletti di quei tempi, che dico? che esercita pure al presente. *Neppur una sola* di quelle espressioni, forme, immagini ed esemplificazioni convenzionali è estranea alla lirica del Petrarca: perciò questi è meno il Petrarca? Il canto di Francesca, il canto di Laura, la prosa poetica di Fiammetta sono figli o fratelli piú giovani del canto dell'« amor fino ».

Ma non per questi meriti dobbiamo nasconderci la verità. Quali i protagonisti, tali furono gli amori: interessati (il Diez non poté dissimularselo), insidiosi, discretamente ricattatori (ne vedremo qualche cosa parlando del canto della Mercede), sensuali, illeciti. L'adulterio ne fu la base. Codesta mia non mancherà di sembrare una dipintura, piú che a tinte troppo cariche, addirittura lontana dal vero. Le cause latenti etniche, i moventi ben altri che poetici, i velenosi risultati parranno immaginazioni di fantasia malata. Forse che il lettore non resterà di tal parere innanzi a un documento che gli presento come saggio; e che, se non proprio un gran quadro, almeno offre un quadretto di genere abbastanza eloquente. In esso il lettore spregiudicato vedrà in vivacissima azione appunto le stridenti differenze di razza e sociali da me accennate, e i costumi che ho delineati. Trattasi di un discordo, quasi certamente di Giacomo da Lentino,[1] dove è ridotto a dialogo poetico una conversazione epistolare[1] fra il Notaro e Madonna (*P*[oeta] e *M*[adonna]). Il pennaiuolo avventuriere lo troviamo a ronzare e schiattire attorno al castello, — una rocca sorgente in alto (« Umilmente, [o] lamento, va, e *sali* a [lo] Castello »), nelle prossimità, suppongo, di Cosenza (« d'Agri in sino a Messina », c. *Dolce cominciamento*),[2] — dov'era la scialba e bionda signora italianizzata (« bionda, visō d'argiento », stessa canzone), costretta a non uscire[3] per l'ingrata presenza del marito, il « geloso », gravemente infermo, ma che non si decideva al grande viaggio colla sollecitudine ch'era nei voti della moglie. Nel discordo vi è una oscura connessione fra questa infermità del padrone e certi movimenti de' suoi armigeri e del suo seguito: forse il Poeta vuol dire che il signore era tornato infermo da qualche spedizione, e che egli, aggirandosi nei pressi del maniero, dal numero insolito dei servi aveva intuito il ritorno. Un notaro va sempre in giro, e la infesta presenza del Lentinese non poteva suscitare sospetti. Non è senza ragione che la mag-

---

[1] Vat. 3793, n. 103. Un'antica mano (non quella dell'amanuense) l'attribuisce a « iacopo ». In favore dell'attribuzione vi sono almeno due incontri (oltre quello che risulta dalla n. seg.) non comuni. Il verso « Lingua non poria dire » ricorda l'assai bello: « Lo meo 'namoramento. .... cosí com' io lo sento, | core nol penzeria né diria lingua » (c. *Madonna, dir vi voglio*). La chiusa, poi: « Convoglia [= il denso velo di cenere con cui, senza spegnerlo, si *convogliava*, secondo l'espressione napoletana per « coprire », il fuoco, come usa ancora nelle campagne] amorta foco | d'amor, pur [= sempre] aciendendo [= ardendo, ardente] », somiglia tanto all'altro: « com'om che teu lo foco a lo suo seno asc(*o*)[u]so; | che quanto piú lo 'nvoglia, | allora arde piú, loco; | e non pô stare inchiuso » (c. *Maravigliosamente*); dove quel *lo 'nvoglia* può essere stato originariamente *convoglia* col successivo *arde* impers assol. È immagine rara, per quanto imitata. Nel francese *Dit de la Rose* del sec. antecedente, l'Amore (femminile in francese):

> .... veut toz jors estre celée,
> aussi com la busche alumée
> qui est couverte sous la cendre:
> por ce n'est pas la chalor mendre
> desouz la cendre que desus,
> tout soit en la cendre repus
> le feu, ainz a greignor chalor.

[1] Di corrispondenza scritta fra Madonna e Giacomo si ha documento sicuro nel son. *Donna, vostri sembianti:* « e fatto avete de la penna caro ». Cfr. pure la chiusa del discordo *Dal cor mi vene*, che non riporto per non accapigliarmi colla lezione e cogli editori critici.

[2] Sono in questo d'accordo con Francesco Egidi (*Glossario* del Cod. Vat. 3793), e non col Torraca.

[3] « Se uoi siete [*l.* S' iscite, *cfr. Giorn. Stor.*, XXVIII, 126], quando passo | jnuer uoi non mi giro, | bella, per jsguardare: | andando, ad ogni passo | gittone uno sospiro | che mi facie ancosciare. | E cierto bene ancosci' ò, | c'apena mi conoscio, | tanto, bella mi', pare ». (c. *Maravigliosamente*). Il vocativo *bella mi'* dell'ult. v. non era stato finora compreso come tale.

gior parte dei rimatori dei primi secoli siano stati notari e figli di notari; e che, per simpatia, altri notai raccogliessero rime in canzonieri [1] e ne consacrassero altre in calce ai loro rogiti.

P. « Cosí affino [= dimagro] [2] ad amarvi
com'auro a la fornace,
ch'affina pur [= sempre] ardendo;
sí, 'n vedere e guarda[r]vi.
Donna, già non vi piace
lo mio affinar piangendo. [3]
Bagnandomi lo viso,
pianger mi torn' a riso;
ed ira mi' discôrd' à ».

M. « La dolz'agua [*cioè* il pianto] [4] ma' côr
[= coraggio] dà.
Piangi.... ridendo ».

P. « Molto mi riconforta
che credo ca vi doglia.
Ch' è? Il Geloso à [a] [5] languire [*l.* 'llongiare, [6]
= *partire per l'altro mondo*]?
Io vidi far [*l.* for, ?] la scorta ».

M. « Che! Del morir mai vôgli' à! »

P. « Lasso! Che de[v]o fare?
Ch'Amor mi dona foco;
dolor mi reca gioco
e sollazzo; ché more,
vivendo, lo mi' core,
in bene amare ».

M. « Amat(*ó*)[a] son io forte!
d'amor.... sanza podire! [1]
Farà su, [l]a (*s*) [2] Potenza
che poter à piú forte?
Lingua non poria dire. [3]
[Sia] per mia penitenza ».

P. « O dolze Amor, o amata!
Lasso, perch'ell' è data?
Mia speranza m'alluma [= mi arde, *dal franc.*],
disiar mi consuma,
fisar [*l.* finar [5] = finire, morire] m'agenza
[= piace].

Umilmente, [o] lamento,
va, e sali a [lo] Castello,
ove son le belleze:
dille co' [= come] pensamênt'ò
poter esser ausgiello
per veder suoe alteze.
Andrò, sanza richiamo,
a lei che (*te*)[so]gno e bramo,
come astor a pernice ».

---

[1] Il cod. Vat. 3793 fu scritto da vari amanuensi in lettera notarile (ediz. romana, pag. VIIII): facilmente qualcuno di essi era notaio (ib., pag. XII n.).

[2] *V. N.*, IV: « onde io divenni in picciolo tempo poi di sí fraile e debole condizione, che a molti amici pesava de la mia vista ». E nella c. *Lo doloroso amor* (passo di cui gli ultimi due versi sono una vera caricatura):

> e de la doglia diverrò sí magro
> de la persona, e 'l viso tanto afflitto,
> che qual mi vederà n' avrà pavento.
> E allor[a] non trarrà sí poco vento
> che non mi meni, sí ch' io cadrò freddo.

Risale all' ispirazione del popolo; che, per es., in Abruzzo canta:

> Prima me jévene štritti gli cälzune;
> e mmó me tocc'a rrèggegli 'nghelle mane.

[3] « Ch' io dimagri, sí, in servizio d'amore, può farvi piacere; ma non ch' io dimagri a vuoto, per dolore ».

[4] Le lagrime, veramente, son salse (e perciò Tommaso Hood nel *Canto della camicia* parla di *their briny bed*); ma la brava normanna vuol dire che le lagrime di un poltrone sono dolci di sale. È punzecchiatura che ricorda al poeta le parole dell'altro, notissimo, discordo:

> la rimembranza
> di vo', alente cosa,
> gli occhi m'arosa [*dal franc.* arroser]
> d'(*un'*)aqua d'amore.

[5] Aplografia.

[6] Correggendo cosí, è restaurata, col senso, pur la rima.

[1] « O sí! Proprio si può dire che sono amata *forte*, di un amore *impotente!* » È bottata a chi aveva cantato (c. *Madonna, dir*): « Lo non poter mi turba ».

[2] Questa *s* superflua ha la seguente origine. Il copista del cod., o quello dell' « esempio » di esso, fu invitato dalla riflessione propria o piú facilmente dal correttore, a mettere una *l* avanti l' *a*. Il segno della *l* si confonde non di rado colla *s* lunga (se questa non ha sporgenza sotto il rigo). Nella fretta, la $s < l$ fu scritta fuori posto. Non è caso unico neanche nel Vat. 3793. P. es. al n. 36 (pag. 40 dell'ediz. diplom.) *distendgna* per *disdegna* (ch' è nel cod. B, n. 73) è frettolosa correz., e la *d* è fuori posto. [Il modello era stato scritto da uno che pronunziava *destengnare*, come si vede pure nella 1ª strofe].

[3] È una puntura di spillo al poeta che aveva cantato (canz. cit.):

> Lo meo namoramento
> non pô parire in detto:
> cosí com' io lo sento
> core nol penzeria né diria lingua.

[4] Canz. cit.: « Foc'aio [che] non credo (*che*) mai [s' i]stingua, | anzi si pur *alluma* ». [Si potrebbe leggere *mai* [*i*]*stingua* — per il fenomeno osservato da M. Casella, che però attende migliori delucidazioni; — ma, in vista del « *si*.... alluma », propendo a credere che trattisi di un caso di aplografia: *si st*. Del fenomeno parliamo in una lunga nota molto piú oltre].

[5] Cfr. sotto questa voce il *Glossario* di F. Egidi all'ediz. romana del cod. Vat. 3793.

M. « Caldo [*cioè* d'amore] e freddo [*cioè* d'azione],
omo [= *franc.* on] dice
fare conteze [= -ese].
Per aver gioia intera,
del valor non temêr è, [1]
ad onta del fol sagio [= *le sot sage*] ».
P. « Del Sol [= di Mad.] pigliarmi ò spera
[= *espoir*] : [2]
per forza il vo' tenere,
non [= per tema che] compia [*cioè* il Sole] suo
viagio,
e affini [*per vecchiezza*] nostro gioco. [3]
Convoglia [= cenere che copre] amorta foco
d'amor, pur [= sempre) accendendo [= ardente] ».
M. « Non pianger! Vien, [4] ridendo:
e sii sagio! » [5]

Chiameremo convenzionale anche questo discordo? È un dialogo che potrebbe fare onore all'autore della *Mandragola*, per finezza di analisi psicologica, per colorito, per la grande semplicità dei mezzi. Il carattere dei due interlocutori spicca in una luce che il lettore mai si sarebbe sognata in quel secolo e in quella poesia; e risalta maggiormente per il contrasto. Alle smanie ferine dell'uno, al suo schiattire e uggiolare, alle sue tronfie sparate si contrappongono il ringhio sordo e breve della lupa ingabbiata, le rimbeccate melate e velenose, le fini allusioni a sferzare lo scarso ardire di quel dolciato dolcibene. La donna, senza averne l'aria, si fa eco lontana e beffarda di altri versi dell'amatore, ed ha un fare da « emancipata », che, nel suo cinismo, è un amore: quand'ecco che l'ammiratore sensuale all'ultimo tira fuori esso pure gli artigli, con un cortigianesco complimento ch'è un memento velenoso, non nuovo del resto in quei dolciastri lusingatori di donne. Gustosissime ed estremamente caratteristiche la santa rassegnazione di Madonna e la pia fiducia nell'Onnipotente, solo capace di liberarla (ecco l' « emancipazione » !) da un marito, il quale proprio non si risolveva ad andarsene a ingrassare i cavoli; nell' Onnipotente, solo capace d'infondere animo in chi non aveva che belle parole. Anche in altro dialogo (c. *Dolce cominciamento*) la bella mescola devotamente la divinità colla sua... « emancipazione »:

Per quello ch'è salvagio,
Dio li mandi dolore;
unqua non vegna a magio.
Tant'è di mal usagio,
che di state à gielore.

Lo stesso gallicizzare a tutto spiano, mostra nel poeta la premura di compiacere la discendente di Normanni, che appena un secolo e mezzo non poteva avere spogli dell'abito di parlare un francese imbastardito: i Normanni, dopo tutto, erano già dei romanizzati, e la loro civiltà necessariamente dovette presentare maggior resistenza all'assorbimento nella civiltà italiana. Solo il numero esiguo dei conquistatori potette esser causa di una rapida trasformazione; altrimenti il dialetto normanno avrebbe resistito colla tenacia dei dialetti gallici o semi-gallici ancora vivi in Sicilia.

Non era senza un perché la preferenza per le donne maritate inculcata dalle leggi d'Amore; onde avviene che maritate sono tutte le eroine dei trovatori. Però quel perché non è menzionato. Non trovasi ricordata nemmeno la ragione allora assai secondaria, che colle maritate si possono evitare certe conseguenze, e giustificare temporanee defezioni o definitive ritirate. Il vero perché bisogna cercarlo – nel maggior numero dei casi, — in altro: la «claus», la chiave del cuore, della moglie è, soventi volte, la chiave del forziere o, nella peggiore ipotesi, della protezione e dei favori del marito. La storia e la cronaca quotidiana sono lí a dimostrarlo, per tutti i tempi

[1] « È proprio dei coraggiosi il non temere. Tu invece t'infochi a parole, e rimani freddo nell'opera ».

[2] È della famiglia di *miro* < *miroir*, *impero* < *empereur*, *erro* < *erreur*, *maggio* < *majéur*, *tràiti* < *traîtres*. Il genere (vedi pure Laur.-Red. 9, n. 401) è modellato su *erra* < *erreur* (Vat. 3793, n. 355), ma in modo illegittimo; perché i nostri meridionali del duecento molto franceseggiavano, ma non erano sempre corretti: si cfr. p. es. di Giacomo *moragio* 3ª pers. (c. *Troppo son dimorato*) [il nostro futuro, perciò punto popolare, è di orig. francese, come mostra la 1ª coniugaz.]. — Nella c. *Guiderdon*, 2ª str., va letto *disper* e non *disperanza :*

In disper(*anza*) non mi getto;
(*ch'io*) medesmo [= *fr.* même, anzi] m'imprometto
d'aver bene.

[3] Con aria sorniona il poeta, senza farne mostra, ripaga le punzecchiature della bella, col ricordarle il prossimo tramonto della bellezza

[4] È l'ultima punzecchiatura velata, quasi dica: « Orsú, non gonfiare tanto il tuo dire. Non hai poi il preciso bisogno di volare e far l'astore: la strada la sai, e.... puoi venire a piedi, come un bipede o quadrupede qualunque ».

[5] Il ms.: *senza uedere e guardaui, piangie, ridendo, reca jn gioco, sanza podere, fredo mio dicie, ad onta del follazio non compie, e sia sagio.*

e per tutti i luoghi. L'obliqua associazione dell'interesse coll'amore penetrò pur tra le immagini e similitudini erotiche di quella letteratura :

> Dunque, chi vol d'amor sempre gioire,
> convien che 'ntenda in donna di valore,
> che pover loco non ne pô arricchire.

Cosí Guittone; [1] e un anonimo, parlando del suo cuore:

> E dicie ch'è gran senno e non follia
> conoscere e cherer [= desiderare] la cosa bona;
> che prode ci può avere e non danagio:
> e ben la tiene propïa pazzia
> amare omo e servire tal persona,
> che, se l'acquista, à povero vantaggio. [2]

Il romantico Rudello (*Quan lo rius*):

> ben es cel pagutz [= pasciuto] de mana,
> qi ren de s'amor gazanha.

Raimondo Jordan (Mahn, *Gedichte* 786, 6):

> ...... qu'ieu vei manhtas vetz sazos
> paubr' enrequir per bon afortimen:
> per qu'ieu en vos afortisc mon coratge.

E il Notaro:

> Non vivo in disperanza,
> ancor che mi di(*f*)[s]fidi
> la vostra disdegnanza;
> ca spesse volte (*a*)u[i]di(*ui*) ed è provato,
> (*c*)omo di poco affare
> pervenire in gran loco:
> se lo sape avanzare
> moltiplica(*re*) lo poco c'à [a]quistato. [3]

Ed altrove:

> Sí com'omo in prod' [*in cerca di profitto*] ito,
> lo cor mi fa sentire,
> che già mai non è chito,
> fintanto che non vene al suo sentore. [4]

Piú volte un doloroso destino legò le Muse agli stipendi altrui. Questo destino, e assai peggiore, ebbe alle origini la poesia dei trovatori e dei menestrelli. Ad essa non toccò in sorte nemmeno di vestire una livrea nel senso che ha ora questo vocabolo, ma gli avanzi del guardaroba del padrone: qualche cosa, fino a un paio di secoli piú tardi, ne seppe Francesco Petrarca, il quale agli occhi abbagliati dei posteri trasformò in regale ammanto un capo di vestiario smesso da re Roberto, che non trovasi nemmeno segnato fra le spese ed elargizioni persin minime di questo «dolce signore», cui l'avarizia, in quegli anni della vecchiaia appunto, «guastava» (G. Villani). Pur dopo migliorate di molto le cose e gli affari, di necessità quella fu una poesia paltoniera e servile, col frasario dei paltonieri e dei servi: «servire», «servitù», «servente» o «servidore», «serventese», [1] «tenuta [= *retainer*]», «omaggio»; [2] «umiltà», «gecchimento», [3] «mercede», «pietà[nza]»; e colla petulante insistente persistente e piagnucolosa cantilena degli accattoni:

> C'omo non pô....
> verso d'alcuna troppo umiliare
> per condu[ce]re [a] ben lo suo diletto. [4]

Basta la semplice storia di parole come *servire, meritare, mercede, pietanza* e altrettali per misurare in quale abiezione i popoli latini erano caduti, quando quell'ignobile frasario, ereditato poi per semplice forza d'abito dalla poesia piú dignitosa, piú sostenuta e piú alta, si andava formando. Il merito consisteva tutto nel servire; e ce lo attestano l'a. ital. *servire*, [5] l'a. franc.

---

[1] Lezione del cod. Vat. 3793. Nel Laur.-Red 9: « chen pover loco non pô aricchire ».

[2] Vat. cit. n.° 370.

[3] Canz. *Guiderdon*, Ms. *per venire*.

[4] Canz. *Madonna, dir*. Ms. *jnprodito*, che F. Egidi vorrebbe leggere *impendito* « impiccato » : *chito* forse dal fr. *quitte* inteso, non nel senso di « liberato da un debito », ma in quello opposto di « pagato; appagato, soddisfatto ». — Cfr. pure l'immag. usata da Monaldo da Sofena nel son. *Citato sono*, 7-8 (D. 366, F. 97).

[1] Rinaldo d'Aquino (nativo di Montella), c. *Amorosa donna fina:*

> Ned a null'omo che sia
> la mia voglia non diria,
> dovesse morir penando,
> se non este un Montellese
> cioè 'l vostro *serventese*.

[2] Arrigo Testa, c. *Vostra orgogliosa:*

> Da me fermanza avete
> ch'io son vostra *tenuta* [= servo],
> poi [= poiché] lo meo cor non muta,
> essendo in vostro *omagio*.

[3] Con significato di maggiore avvilimento che nel provenzale.

[4] Guittone, son. *A lei ched è* (lez. restituita da F. Pellegrini).

[5] Guittone, son. *Amor merzé:* « Lasso! morte perdona om per merzede | a quel che di morir *servito* à bene »; imitato dall'Alighieri, son. *Ne le man vostre:* « ...la morte, che non ò *servita*, | molto piú m'entra ne lo core amara ». Cino, *Degno son io:* « Ben so' stato sì oso, | ch' i' ò *servito* quanto | mostrar ver me disdegno vi piacesse » (lez. restituita da L. Di Benedetto).

deservir e l'ingl. *to deserve*, che tutti valsero e valgono «meritare». All'incontro *meritare* (moderno *rimeritare*) valse «compensare», cioè solvere il debito del compenso all'opera altrui. Il merito era solo dal lato del padrone! *Mercede* in latino era semplicemente pagamento del lavoro manuale: nel medioevo nero il salario dell'operaio fu ad arbitrio del padrone, il quale, pagandolo, accordava qualche cosa piú di un favore, addiritura un'elemosina: il suo non era piú il compimento di un dovere; era, come abbiam detto, un merito, anzi qualche cosa di più, un atto di misericordia (*mercifulness*), e il lavoratore era «alla mercé» di chi lo faceva lavorare; talché chiedere il salario era «chiedere mercé», invocare misericordia e soccorso. Tuttora nella liberissima Inghilterra ha nome di *pittance* («pietanza») ogni piccolo salario o rimunerazione: tuttora la *prebenda* ha per sorella la *profenda* messa innanzi ai somieri. Ahi storia della lingua degli uomini! Se avesse pensato a qualche cosa di simile, per quanto piú alta causa Guittone avrebbe gettato quel grido cosí gravido di significato:

che sí crudele è la mercede umana! [1]

La tradizione della scienza del male non è meno tenace e men feconda di vivaci propaggini di quello che sia la scienza del bene. Del « fino amore » nel suo vero significato si sente l'eco sino in fondo al Quattrocento e al Cinquecento col cognome « Finamore », collaterale ai cognomi « De Sanctis », « Annunziata », « Madonna », « Chiesa » ed altrettali. Veri trovatori e avventurieri, veri insidiatori di nobili donne maritate furono Giacomo Notaro da Lentino, Guittone d'Arezzo, forse Guido Orlandi, e certo Giovanni Boccaccio; per l'ultimo dei quali la fortuna e la sfortuna d'amore con Fiammetta andò di conserva coll'alta e colla bassa marea de' suoi affari e interessi. A quante cose non fa pensare la chiusa di una cristallina canzone anonima che leggesi nel Vat. 3793 (n. 130):

Ver è che ciasch[ed]uno
non à [2] la spina e 'l pruno,
e(*d*) alcun (*da*) vit' à gioiosa
sí che poi co' la rosa
ne à [ad]dotto legne (*e*) [al] foco.

[1] Canz. *Ahi, deo, che dolorosa.*

[2] Costruisci: *non ciascheduno à*. È la solita posticipazione della particella negativa, donde son nati i mostruosi *tout.... ne, all.... not* (*All is not gold that glitters*), e le avversative *però* = *non però* [perciò] attraverso *però.... non, ma* = *non ma*[*gis*] attraverso *ma.... non;* come nacque *perché.... non* = *non perché*, e cosí via. — Senso: Non tutti in amore hanno spine e pruni; anzi qualcuno, oltre a coglier la rosa, ne porta a casa legna per alimentare il proprio fuoco.

Il Petrarca differí da loro solo in questo che, — dicano ciò che vogliono i sostenitori di una Laura maritata, — egli amò cantò e fece sua Laura Chabot mai andata a marito. Pacino Angiolieri, Monte Andrea, e tanti altri pervennero a possedere le loro amanti; le quali però non risulta che fossero di nascita e di censo superiori a loro. Guido Cavalcanti giunse sino all'intenzione; ma Lapo Gianni per avventura superò il punto morto, e, quel ch'è peggio, forse a dispetto del Cavalcanti e di Dante. [1] Che diremo di Dante e Beatrice? Per ora contentiamoci di osservare e mettere in sodo che il frasario del « fino amore » non si era potuto certo vuotare in tutto del primitivo significato ai tempi dell'Alighieri.

II.

Pertanto non sarà vano il domandarsi che cosa mai intendesse Dante colle parole « la mia nemica, | madonna la Pietà ». Ognuno ricorderà l'occasione in cui egli si esprime cosí. Beatrice gli aveva da qualche tempo negato il saluto. Il suo animo era (*V. N.*, XIII) fieramente agitato da una « battaglia » (*V. N.*, XIV) di pensieri in contrasto: L'amore è cosa buona che allontana da quanto sa di vile; Ma non è cosa buona, perché porta gli amanti a penare e a duri passi; È dolce in sé e nel suono stesso del nome; Ma Beatrice non è come l'altre, non è facile a rimuoversi. Questi vari pensieri si sarebbero però messi d'accordo, solo se egli avesse fatto appello alla Pietà; ma questa gli era nemica (*Vita Nuova*, XIII). [2] Che

[1] Me ne occuperò in altro scritto.

[2] La lezione del sonetto che riassume, assai nebulosamente, questo racconto, ha, per me, sicuramente bisogno di emendazione.

Tutti li miei pensier parlan d'Amore, [:]
e ànno in lor sí gran varietate,
ch'altro mi fa voler sua potestate,
altro folle ragiona il suo valore,
altro sperando m'apporta dolzore,
altro pianger mi fa spesse fiate....

Lasciamo stare l'*e ànno* con iato fra vocali di cui

significa « Pietà » nel linguaggio di cui finora ci siamo occupati, e che tutto ci fa supporre comune a Dante? che significa in questo particolar passo; e che vuol dire il *chiamare la Pietà* in esso adoperato? e perché la Pietà era « nemica » al Poeta? Ecco una serie di domande urgenti (.... dopo sei secoli!), che attendono tutte una corretta risposta.

Pietà nel linguaggio dell' « amor fino » aveva, in Italia almeno, un significato principale e ovvio di compassione suscitata nell'animo dell'amata; e un altro secondario (affine a *pièta* di significato piú largo) di « apparenza nella persona del Poeta amante (l'apparenza, ora diremmo, del *cascamorto*), atta a suscitare la compassione della donna amata ». Quest'ultimo è certo in Dante (*V. N.*, XV); poiché, se il passo poetico (son. *Ciò che m' incontra,* 12-14) è di non sicura lezione e non fu mai ben compreso, [1] la « divisione » corrispondente è al tutto aperta ed esplicita:

.... altri doverebbe avere pietà, e ciò è per la pietosa vista che ne li occhi mi giugne; la quale vista pietosa è distrutta, cioè non pare altrui, per lo gabbare di questa donna, la quale trae a sua simile operazione coloro che forse *vederebbono* questa PIETÀ.

Ma non è di questo senso affine a *pièta* (cfr. pure le espressioni *È una pietà*, [1] e *What a pity!* = « Che peccato! »), che può trattarsi dove Dante parla di « Madonna la Pietà »; no assolutamente. Mai e poi mai è ammissibile che Dante confessi cinicamente un proposito ipocrita e falso di ricorrere astutamente, per commuovere Beatrice, all'uso di una di quelle piuttosto grottesche scene di debolezza innanzi a lei, le quali per soprassello non la impietosivano, anzi la eccitavano, se non pure al dispetto, alla ilarità e al gabbo. Se altrove non è ben chiaro quale delle donne fosse prima a gabbarsi di Dante, nel passo or ora riferito è chiarissimo che la

---

la prima è atona, della quale novità toccherò in qualche nota piú oltre; e fermiamoci a questo, che quattro sono i pensieri prescelti fra gli altri dal Poeta, ed elencati cosí nella prosa come nel sonetto: il 1° e il 3° favorevoli, il 2° e il 4° contrari al suo amore, e perciò ad Amore. Ne consegue che il verso (2° pensiero)

altro folle ragiona il suo valore

dev'esser contrario ad Amore; e perciò « folle » non può riferirsi ad « altro [pensiero] », e, cioè, non si può intendere « un altro pensiero follemente ragiona del valore d'Amore », altrimenti il pensiero sarebbe stato favorevole e non contrario ad Amore: dove starebbe la « varietate » e il riscontro colla prosa? Riferiremo « folle » a « valore » (« altro pensiero ragiona, argomenta, che folle è il valore di Amore »)? ma quando mai *ragionare*, che non è *reor* (capace di reggere doppio accusativo), bensí è un verbo denominativo da *ratio* (e che quindi ha un oggetto interno), ha retto, non solo un accusativo dell'oggetto esterno, ma eziandio un predicato dell'accusativo? Perciò è da leggere:

altro folle ragiôn à [= *habet*, giudica] il suo valore;

cioè, « giudica che il suo valore è una folle ragione [= pretesa] ». E poiché nella prosa non si tratta di « follia » dell'Amore, bensí del suo ingannevole trarre gli amanti a duri passi, darò un esempio sicuro di *folle* nel senso di « fellonesco », piú oltre. Sulla fellonia d'Amore cfr. il Notaro, s. *Certo mi par*, e Chiaro, c. *Ki 'mprima*. Né la prosa menziona la *speranza* come il 5° v. del son.; ma solo la dolcezza all'« udire » il suono della parola « amore » (con che Dante contraddice al gioco di parole « amore amaro »). Or poiché il suono delle parole è prodotto dallo *spirare*, ritengo per fermo che si debba leggere:

altro, spirando, m'apporta dolzore.

---

[1] La questione richiede una trattazione che non può imprigionarsi in una nota. La svolgiamo perciò in *excursus* a parte, in fine dell'articolo. — Sonetto e divisione dovettero essere ben chiari a Cino, che ne ripeté il concetto. Si può dire che Cino rechi il commento del sonetto dantesco, e in modo assai lucido. E non solo nel son. *Se voi udiste* citato dal Casini e dal Barbi; ma nella c. *S'i(o)' [i]smagato:*

certo [che] in me si vede
pietà visibil, se porrete cura
ciò che vi mostra 'l mio smagato viso;

e nella c. *L'uom che conosce:*

posso dir ch'è venuta
ne li occhi miei drittamente Pietanza....
Questa Pietate ven, com vol Natura,
poi [= poiché] dimostra 'n figura [*à la figure*]
lo cor tristo;

e nella c. *I' no spero:*

Questa mia donna prese inimistate
allor contra Pietate, che s'accorse
ch'era apparita
ne la smarrita figura ch' io porto;

e ball. *Come in quelli:*

Deo! ch[ed] ora parlasse la Pietanza
ch'è ne la mia sembianza...!

Cfr. pure son. *Se non si muor*, cit. dal Barbi, e son. [*Un*] *omo lo cui nome.*

[1] Cino, c. *Lo gran disio:* « e di dolor e angoscia è tal pietate.... ». Affine è quel di G. Cavalcanti, c. *Io non pensava:* « .... Non guardi tu questa pietate | ch'è posta in vece di persona morta...? ».

prima a dare il segnale dell' ilarità era proprio lei. Scartare dobbiamo pure l'associazione dell'aggettivo *nemica* col nome *pietà* nel modo e nel senso soliti a incontrarsi in quei poeti, presso i quali la inimicizia non era fra il Poeta e la Pietà, come qui certamente nella *Vita Nuova*, ma della donna verso la Pietà.[1] Il possessivo, in quanto ciò ch' è posseduto può essere qualche volta soggetto ed altre volte oggetto rispetto al possessore (lo stesso, e piú di frequente, avviene del genitivo), gioca non di rado brutti tiri a scrittori e a lettori. Dicendo Dante: «.... la mia nemica, | madonna la Pietà.... », quale delle due cose dobbiamo intendere: che la Pietà era nemica a lui, o che lui era nemico della Pietà? Non la prima cosa; poiché, se la Pietà era contraria a lui, e non lui ad essa, perché mai schernirla con quel titolo di «madonna», come quando schernisce Lapo Gianni chiamandolo « un ser costui », e come nella *Sporta* (IV, 4) del Gelli è detto: « *Mona colei* »? E invero è proprio lui a spiegare nella divisione: « e dico ' madonna ' quasi per disdegnoso modo di parlare ». L'animo suo pertanto era avverso alla *invocazione* della Pietà. Questo è cosa che si vede già dal sonetto, per la parola « convenemi », indice di necessità e nel tempo stesso di riluttanza e repugnanza:

> convenemi chiamar la mia nemica,
> madonna la Pietà, che mi difenda.

Chiarissimo è poi (nonostante il « verso me ») il pensiero del poeta nella prosa narrativa: « se io pensava di volere cercare una comune via di costoro [*un modo di metter d'accordo i pensamenti in conflitto*], cioè là ove tutti s' accordassero, questa era via molto inimica verso [= dal verso, dal lato, di][2] me, cioè DI CHIAMARE e di mettermi nelle braccia de la Pietà». La « via » [*modus et via*, il mezzo, il metodo] di « chiamare » la Pietà gli era « nemica », antipatica, contraria al suo sentire.

E perché mai questa repugnanza? La cosa non isfuggí all'occhio vigile di Alessandro D'Ancona. Dopo tutto Dante non poteva non desiderare che Beatrice si piegasse a pietà; e ne abbiamo prova certa nella ball. *Ballata, i' vòi* 17 e 32, 35 e 41. Or questo documento è proprio contro il D'Ancona, il quale, se male non capisco, attribuisce la riluttanza alla considerazione che il poeta voleva amore e non pietà. Ma no: pietà, nel senso di perdono, egli la voleva, e la chiese effettivamente. Cioè... non la chiese, se la ballata, come « sospetta » il Barbi, fu scritta appresso la « risoluzione » di Dante « a rappresentare l'amore per Beatrice come l'unico amore DELLA SUA VITA».[1] Ebbene, io nego che il Barbi, cosí cauto, abbia pesata ciascuna di queste sue parole. Avesse detto « l'unico amore della sua giovinezza, l'unico della *Vita Nuova* », già l'affermazione sarebbe stata arrischiata, in quanto la ballata verrebbe ad essere fattura di anni successivi al 1293. Dicendo « l'unico amore della sua vita », la pretesa risoluzione non potrebbe essere avvenuta se non dopo il canto per la donna gentile, dopo le rime pietrose, dopo le rime per la pargoletta, dopo insomma, l'inizio del *Convivio*. Ma il Dante Alighieri del periodo di tempo dal 1293 al 1308. il colosso che aveva già attinte vette insuperabili della lirica, non sarebbe ridisceso al livello di *Ballata, i' vòi*, una delle cose giovanili peggiori, neanche se l'avesse scritta *inter pocula* o tra veglia e sonno, neanche se avesse inteso di dar la baia a se stesso o di contraffare la propria maniera di rimatore principiante.

Contro la spiegazione del d' Ancona c' è, dall'altro lato, che fino a quel punto nella narrazione del libello non appare mai espressa la richiesta d'amore (vedremo in seguito che il giovine innamorato un tempo era stato ad essa avverso per partito preso), anzi sola ed unica l'adorazione: per lettera espressa dello scrittore, tutta la beatitudine di lui era stata nell'essere felicitato dal saluto della gentilissima; e allo svolto in cui nella narrazione ci troviamo, si trattava del riacquisto del saluto, negato al Poeta dopo un fatto recente. Perché, allora, pur desiderando Beatrice placata e tocca da un senso di pietà per lui tormentato amante, l'avversione

[1] Son. *S'io prego* attribuito a G. Cavalcanti: « S' io prego questa donna che pietate | non sia nemica del su' cor gentile... ». L. Gianni, ball. *Amor i' prego*, ci descrive madonna « vestita d'un'asprezza | che par che sia nemica di pietate ». Cino, luogo piú sopra cit.: « Questa mia donna prese inimistate | allor contra Pietate ecc. ».

[2] Del resto, anche a intendere che quel mezzo o ripiego o compromesso era esso contrario a lui poeta, è la cosa stessa. Non poteva essergli contrario nell'effetto, nel risultato, se era l'unico rimedio possibile a ottenere l'effetto desiderato; ma gli era contrario in quanto suscitava repugnanza in lui.

[1] *Bull. della Soc. Dant.*, N. S., XI. 5.

per madonna la Pietà? perché il *disdegno* (« quasi per disdegnoso modo di parlare »), in lui che adorava e riveriva Beatrice cotanto?

Il perché sta in questo: Noi qui ci troviamo di fronte a un terzo significato, al tutto convenzionale e ben grave, di questa benedetta parola *Pietà*. Invocare madonna la Pietà era cosa molto diversa dall' invocare animo placato e pietà e perdono. *Chiedere* o *cherere* o *clamare pietà* era perfettamente, benché meno sfacciato, eguale al formidabile (dico da senno formidabile, per i mariti in ispecie e per i parenti della donna in genere) *chiedere mercede*; parola, quest'ultima, per se stessa equivoca nell' ibrido senso di misericordia e di guiderdone, compenso (amoroso), pagamento.... in natura:

> Da lui [*da Amore*] quant' è discende.
> Però, chi l' à, 'n ispene
> mantegnalo, sperando guiderdono.
> Non prende servo senza darli dono,
> ancor che la *mercede*
> al servidor no' rende
> sì tosto com' e' crede.... [1]

Non si può desiderare perspicuità maggiore. Questo « dono », « il dono che merita l'amore », [2] quale fosse spiega Guittone in aspri ma altissimi versi; aspri di singhiozzi e di pianto veri, di rimorso e d' ira: versi in cui senti l'anima del Poeta dilaniata dalle passioni, dall'amore che gli fa quasi ribrezzo, da infinita pietà per la vittima che vorrebbe aver amata diversamente, da rimorso per ciò che riconosce come fellonesco appetito, da rabbia per chi straziava l'onore della bella donna colpevole di aver ceduto alla pietà:

> Gentil mia donna, (*s' i'*) avess' e' per un cento
> core onore valor senno e podere,
> operandol sol sêmpre in voi valere,
> prendendovi final consumamento [= morte],
> vostro compiuto don non merteria;
> che la passione mia
> fue di natura fellònesca tanto!
> Non mai partia i' di pianto,
> sanza tornar [3] vostro onor grande ad onta!
> Vo' il vi tornaste, amor! Ma no' (*l*)[i' = *y*] v'addusse
> cosa o'[= ove] malvastà [4] fusse,
> ma solo l'alma d'ogni pietà ponta [= punta, ferita].
> Gentil mia donna, dono è ch'al fattore [= a chi lo fa]
> è magno, e[d] a chi 'l prende è quasi neente;
> ma ['n] [1] vostro dono, amor, non fue parvente
> ch' io presi vita: [2] e voi donaste onore,
> ma certo, amore meo, d'esta fallanza
> v'adducíe perdonanza
> lo bisogno o' fui, grande oltra ch' io dico;
> ch' e' non ò già nemico
> sí fero, c' a pietà non fosse dato:
> ché non è vizio ma virtú pietate;
> ma vizio e crudeltate [*dei maledici*]
> è contra del pietoso esser spietato.
> Gentil mia donna, assai potria mostrare
> ragion' che ['m]porteria(*i*)n vostra difesa;
> ma tuttavia vorria morte aver presa,
> e ciò ch' è stato fosse anche ad istare!
> Ché poi [= poiché] cors'è tra la villana gente
> alcun parlar nesciente,
> nulla scusa ostar [= opporre] mai omo ['n]de pôra. [3]
> Dunqua men danno fora
> de la morte d'un uom, sí com' io, basso,
> ch'un sol punto d'aunor foste fallita,
> ch'onor val piú che vita;
> per che pria morto esser vorrebbi, lasso!... [4]

È ben per questo che la donna, che pagava, o si aspettava che pagasse, la mercede di per-

---

[1] Chiaro Davanzati, c. *Kiunqu' è che* (Vat. 3793, n. 226).

[2] Bonagiunta, c. *In fra li gioi'* (A. 293). - Sul « primo dono | d'Amor » cfr. pag. 223 e n. 12.

[3] « Se prima non riuscivo a trasformare, a far degenerare, in vergogna il grande vostro onore ».

[4] Vat. 3793, n. 139: *maluasità*, Laur.-Red. 9, n. 40: *maluistà*.

[1] Propriamente *ma ['n] uostro*, con aplografia di *'n u-* inteso come *u u-* V. pag. 243 n. 2. Il L.-R. *mal nostro*. — Eccellente lez. è pur quella del Palat. 418: *ma 'l vostro dono, amor, non fa parvente*.

[2] Il senso, finora non inteso, è: « Il dono fattomi da voi, dono che nientedimeno importò la perdita vostra dell'onore, e per giunta onor grande, poteva sembrare che fosse di quei doni, insigni per chi li fa, e nulli o quasi a chi li riceve. Ma tale non fu, perché io ricevetti vita; cosa che non fu parvente, non fu compresa dai maledici ». — Colla lez. del Palat. 418 si ha, con lieve alterazione, lo stesso significato: « Il vostro dono ecc. non fu nullo per me, che anzi mi diede la vita che stavo perdendo; ma esso non fa, non rende, parvente, palese, questa verità che potrebbe indurre a tacere i maldicenti ». L' interpunzione adottata dagli editori mostra che essi non hanno inteso il vero senso.

[3] È sentenza, è massima generica, e non racconto specifico solo di ciò che era avvenuto a loro due amanti. — Questo non hanno inteso né il copista del L.-R., né gli editori, che leggono: *Ché poi che corse tra villana gente*.... — Intendi: « uno (uomo, *fr.* on) non potrebbe su ciò opporre nessuna scusa ».

[4] O a torto strapazzato grande poeta! Piú di tutti forse egli scrisse come dettava dentro, che che ne pensasse poi l'Alighieri; il quale non lo comprese, come non l'han compreso i moderni. Versi come questi valgono, per forza, verità, sincerità e sentimento, tutte le rime stilnovistiche prese in un fascio, e non escluse quelle di Dante della prima maniera. Bene al contrario fu giusta con lui, nel sentenziarlo maestro e « usignuolo », la generazione sua e quella successiva che lo conobbe.

sona propria, diveniva colla Mercede una cosa stessa:

> Ai, come ben del mio stato mi pare,
> *Mercede mia,* che no' nd' è folle a paro,

cantò Guittone; e Onesto:

> Sí m' è fatta nemica *la Mercede,*
> che sol per me di crudeltà si vauta.

Anche all'Alighieri una volta (son. *Deh, ragioniam*) scappò detto, parlando di Beatrice [1] ad Amore:

> . . . . Ch' è la cagione
> che ti dichini a farmi compagnia?
> Oh! vuol *Merzede?* o vuol tua cortesia?

Bastò la sfacciata parola, forse, a far dannare il sonetto. Di lí l'espressione, per l'amante che ha raggiunto l' intento, di *essere a mercede* della bella, come ora diremmo al soldo (quante volte non fu, non è e non sarà, soldo vero!) o agli stipendí di essa:

> En sa mercé estauc, vas on que'm an. [2]

> Ma prego quella *a cui merzé i' sono,*
> che non si debbia smagare neiente.... [3]

Chiedere alla donna mercede, era, per conseguenza, chiederle tutto. « Ricchautz la pregava qu'ella li degues *far plaser d'amor, e clamava li merce* » (Chabaneau, *Biogr. des Troub.* pag. 44). Gli ammaestramenti di Guittone erano che l'amante dovesse pregarla (son. *E lei ched è*

> ....per Deo e per *merzene*
> ritegnalo basciando [4] in fra sue braccia,
> che ciò è tutta sua voglia e sua spene. [5]

Quando si pensi che, ad eccezione di qualche Marcabrun e di qualche Onesto sfortunati in amore, i trovatori menano tutti vampo delle loro conquiste e dei loro trionfi, e che tutto questo era tanto noto da rendere convenzionale ed esplicito il senso di eufemismi come *mercede,* [1] si comprenderà facilmente che il semplice domandar mercede a una donna onorata era gettarle in viso una manata di fango. Perché, di grazia, a quale signora si poteva chiedere il sacrificio dell'onore, se non a chi aveva incoraggiato la corte del proco e le mire di lui, che non era presumibile fossero se non immonde e carnali? Pensare al cosí detto amor platonico a quel tempo (e in qual tempo? in quello forse di colui che il Giusti, seguendo il comune errore, chiamò « degl' inutili amanti il patriarca »? in quello dell'autore di *Epipsychidion*?) è delirio, a cui la dissolutezza dei nostri tempi si abbandona per posa e *pruderie.* La differenza che si trova fatta dai trovatori tra « amor fino » e « folle amore » non è stata compresa: « folle » voleva dire traditoresco, perfido, sleale, fedifrago e niente altro, in quel caso; [2] e il « fino

---

[1] Piú innanzi (pag. 245) apparirà che il sonetto si riferisce a Beatrice.

[2] Gaucelm Faidit, *Ara cové.*

[3] Chiaro Davanzati, Vat. 3793, n. 352. — Non dissimile era il *tornare alla mercede* dell'amorosa: « ....a sua merzede | di tornar pur ò fede ». Guittone, c. *Lasso, pensando.*

[4] Per il senso di *ritenere basciando,* cfr. Raimondo Vidal, dell'abbandonata che si duole del toltole amico:

> e la dona, que en *baysan*
> *l'a retengut,* ditz enemiga,
> per so car el'era s'amiga....

Vat. 3793 n. 69: « disiando | com'eo mi torni a voi,| sí ca noi dui | *viviamo in gio' basciando* »; e piú ancora il Notaro, c. *Dolce cominciamento.*

[5] Raimondo Vidal:

> e 'l cavayers, car anc [= unqua] sojorns [= durata]
> no fon [= non ha] ben amar sec [= senza] jauzir,
> volc [= volle] a son temps son joy complir,
> e a [= appo] sidens [= sua donna] trobar *merces.*

---

[1] Che il *chieder mercede* fosse troppo più che il permesso di amare, « senza chiedere altro dono » e senza chiedere di essere corrisposto, appare da questi versi di Aimerico di Peguillan (*Maintas vez*):

> so, q'ie 'us vuoill dir, devinatz;
> q'ieu non sui jes tant arditz,
> q'ieu prec m'ametz: enans [= piuttosto che]
> vos clam merce merceians,
> sofretz q'ie 'us am e no 'us qier autre do;
> e ja d'aquest no'm devetz dir de no.

Dal come questi versi sono da altri punteggiati, appare che furono intesi diversamente. — Il poeta però con quel *enans* che, se vuol sembrare equivalente a *piuttosto che,* può pure significare, e significa di frequente, *prima che,* gioca di equivoco: dopo il permesso di amare veniva la richiesta di mercé. Il tranello è ripetuto da quasi tutti.

[2] Iacopo Mostacci, c. *Umile core* (A. 45): « Pertanto non da lle' i' partia coragio [= io non le ritoglievo il mio cuore, il mio affetto], | né mancav' a lo *fino* piacimento, | mentre [= finché] non vidi in ella *folle* usagio.... | Ben m'averia per servidore avuto, | se non fosse[se] dî *frode* adornata; | per che il grande dolzore | e la (*gran*) gioi' che m' è stata, i' la rifiuto, ecc. ». Se *folle* è dal lat. *follis,* si rifletta che l' idea di cosa vuota (con sola aria) implica l' idea di doppio fondo, inganno, tradimento, trabocchetto, bocca di lupo: cfr. per es. l' ingl. *hollow* « cavo; falso, insidioso ». [Forse c' è anche innesto col germ. *faul,* nel senso che hanno espressioni come *faule Geschäfte machen, ein fauler Friede, fauler Kopf, faule* Witze; *foul play, foul revolt* (quella degli angeli ribelli).

amore » era sudicio non meno del folle. Né gli eufemismi né il collo torto di tanta gente, quale lo ammiriamo nelle pitture del tempo, ci debbono far credere a un eccesso di pudore che non esisteva. Certi eufemismi erano piú lerci delle parole scoperte:

> ch'io fo com'om ch(*ed*)' allunga [= va lontano]:
> là (*o*)'v'è mestier di gire,
> con gran disire
> si sforza (*ch*)a porto giunga;
> (*co*)sí facci 'eo che congiunga
> con madonna 'l(*o*) meo dire,
> sí ch'a martire
> mai lo meo cor non punga;[1]

che portò a quell'altro:[2]

> ....umilianza m'à rico donato.
> A tal m'à dato che mi fa parere
> gioia la pena e l[o] tormento gioco,
> agiend'io parte e loco
> ne 'l suo nobil savere....[3]
> Sí largamente [*s. i.* madonna] m(*e n'*) 'à fatt(*o*)' [a]missione,
> che 'n un voler congiunt'à sua natura
> meco....

Chiaro, in quest'ultimo passo, ripete e descrive come fatto compiuto quello, che aveva già detto sotto forma di desiderio:

> Ch'io già per me non ò altro disio,
> se non ch'io atendo lo bon compimento;
> che si congiunga il vostro piacimento [cfr. « savere »]
> insiemeormente co' lo voler mio,....
> s'è tempo, per dio, fatemi gaudere.[4]

V. pag. 215 n., e G. Orlandi nella n. a pag. 223-24]. È perciò che nella canz. cit. nel testo, Guittone, dopo aver parlato della sua passione « fellonesca tanto », conchiude:

> che sicom' vi servii di *folle amore*,
> mai sempre a vostro onore
> vi servirò di quanto so valere.

Ormai per Guittone l'amore non poteva essere che *fellonesco* e *folle*: chiamarlo *fino* era esso pure folle e fellonesco. — Con maggior raccostamento a *faul* poi, *folle* era un amore sozzo e bestiale. — Il Barbi, *V. N.* p. 32 n. ha compresi male gli esempi che allega, e che entrambi concludono per *folle* « fellone », ch'è pure nella c. *Ki 'mprima* (A. 218) di Chiaro, in compagnia con *follia* = fellonia (nella chiusa).

[1] Pietro Morovelli, c. *S'a* (la) *mia donna*, Vat. 3793, n. 176. E già in *Rosa fresca aulentissima*: « Poniamo che s'aiunga il nostro amore ».

[2] Chiaro Davanzati, c. *Or vo*(lglio) *cantar* (di lez. scorrettissima).

[3] Gioca con *savere* « aver sapore ». Chiaro stesso, c. *Assai m'era*: « lo dolze rimembrare | ch'aio de lo sapore ».

[4] Canz. *Io non posso celare*. E c. *Gentil donna, s'io canto*: « Dunque agiate voglienza | come (*l*)Amor [ne] congiunga ».

Se sfacciate richieste come codesta, e come l'altra:

> Del compimento
> non saccio, donna, che talento avete,[1]

o come l'altra:

> Quando serà la día,
> ch'a le mie braccia stretta vi tenesse![2]

non sono fango gettato in viso a una gentildonna, domand[illegible] cosa sono. Né piú discreti furono poi il Guin[illegible]stilnovisti. Il Guinizelli parla, proprio a [illegible]lla canzone in cui *chiama merzé*, in questi termini:

> Dare allegianza amorosa natura,
> sanz'esser l'omo a dover gioi' compire,
> inganno mi somiglia....[3]

Su questo medesimo Giornale ho mostrato come Guido Cavalcanti senza reticenze espresse il desiderio di *conoscere* l'« ostale » in cui aveva preso albergo il suo cuore, pur parlando di una vergine (ne è prova l'immagine del liocorno), che morí potendo dire: *virum non cognovi;* ed ho mostrato con quanta impertinenza egli ricambiasse gli ossequiosi saluti della locandiera Pinella, inviandole un immaginario fiume di pesci.[4] Della discrezione di Lapo Gianni e di Dante vedremo man mano in questo studio.

Situazioni come quella della protagonista della novella *So fo el temps c'om era iays* narrata da Raimondo Vidal,

> que la dona volgues pecar
> ab son amic ....sol en dig,

sono false e irreali, e il modo come la narrazione si conchiude ne è la prova. Perciò la donna

[1] Id., c. *In voi, mia donna.* — Un anonimo, forse piú antico, c. *Sol per un bel sembiante* (A. 104):

> La mia amorosa voglia
> vi chere compimento.

[2] Id., c. *Gentil donna, s'io canto.*

[3] Canz. *Madonna, il fino amore.*

[4] In una cantilena contro le donne di Toscana e dell'Alta Italia (pubblicata da T. Casini in *Propugn.*, XV, II; pag. 346) si legge:

> ......le done di Bologna,
> quele son maystre dote,
> e non lassan per vergogna
> de cercar, lo dí e la note,
> dove son le mazor grote,
> e dove uxa [= usa] 'l groso *pese* [= pesce];
> e là fan le volte spese [= spesse],
> per non perder quei boconi.

Le *grotte!* Francesco Petrarca le associava ai ricordi di Laura.

a cui veniva chiesta mercede era implicitamente accusata di connivenza nelle mire sensuali del seduttore. Ma che dico implicitamente? I trovatori erano cosí generosi e cavallereschi, — si parla a loro riguardo tanto volentieri di cavalleria! — che l'accusa la spiattellavano rotondamente, e, com'era da supporre, se ne facevano un'arma potentissima; e persino il tono, piú che agrodolce, di minaccia o d'insolenza non era fuori del consueto:

> Donna, vostri sembianti mi mostraro
> isperanza d'amore e benvolenza,
> ed io sovr'ogni gioia lo n' ò caro
> lo vostro amor e far vostra piagenza.[1]
> Or vi mostrate irata: dunqu' è (*r*)[am]aro,
> senza ch' io pechi, darmi penitenza:
> e fatt' avete de la penna caro,
> come nocchier c' à falsa canoscenza,
> Disconoscenza ben mi par che sia
> la conoscenza che non à fermezze,
> che si rimuta per ogni volire.
> Dunque non siete voi 'n vostra balía,
> né i' 'n altrui c'aia ferme prodezze;
> e non avrete bon fine al gioire.

Coll'ultimo verso il nostro Notaro ci fa intendere che madonna, oltre ad essere bizzosa e volubile, era accesa di tali voglie da formare per essa una minaccia seria il prolungamento del digiuno. Un altro avvoltoio, volevo dire notaio, Arrigo Testa [da Messina?], ragiona cosí:

> Del vostro cor certanza
> ben ò veduto in parte,
> c'assai poco si parte
> vista di pensamento;
> se non fosse fallanza,
> o 'mponimento d'arte
> che dimostrasse in parte
> altro c' àve in talento.
> Ma lo fin piacimento,
> di cui l'amor discende,
> solo vista lo prende
> e di cor lo nudrisce,
> sí che dentro s'acr(*e*)[i]scie,
> formando sua manera,
> poi mette fuor sua spera
> e fanne mostramento, ecc. ecc.
> ......à l'amore in uso....
> che cui tien, per usagio
> convien che mostri gioco.
> Non mi mostrate gioco,
> né gaio semblamento
> d'alcun bono talento,
> ond'avesse allegranza;
> ma mi mettete i' loco
> là 'nd' io gran noia sento,
> che fate (*o*) ['n]fingimento
> di verace amistanza.
> E ciò è gran fallanza;
> ché, cosí, mi tradite....[1]

Per costoro non ottenere, e per qualcuno non ottener subito, ciò che chiedevano, era tradimento e inganno: « inganno mi somiglia », abbiamo visto che afferma il Guinizelli; e Tommaso da Faenza:

> .... credendom' aver gioia,
> gaudente inconinzai
> amor di gioia piagente ed altera,
> per uno sguardo ond'ebi alegramento:
> la'(*o*)nd' io patisco noia.
> Da poi ch' i(*o*)' 'namorai,
> (*i*)stata m' è sempre selvagia e guerrera.
> Ben mi credetti aver gioia compita,
> quando lo dolze sguardo
> vidi ver me giachito ed amoroso:
> ora dispero poi che m' è fallita [*dal lat.* fallĕre]....
> Dunque m' è uopo di chiamar merzede
> dello suo fallimento [= inganno]....
> ma 'l suo gran pregio no' lo mi concede
> dire che tradimento
> potesse loco in tal donna trovare....[2]

A parte il collo torto degli atteggiamenti delle pitture medievali, in quale Suburra madonna aveva appreso lo sguardo « giachito e amoroso », se valse a far nascere subito nell'animo del poeta speranze di « aver gioia compita »?

Il pubblico era messo a parte dei progressi dell'amore:

> Di ciò mi dono gran confortamento
> contra lo mio penare,
> che son da lei amato
> e cominciato m'ave a meritare.
> Bon fine aspetta (*lo*) bon cominciamento.

Queste confidenze ce le fa Piero della Vigna.[3] Sentiamo quelle di Galletto Pisano:

> Li amadori lo sacciano 'n certansa
> ch' i' ò ciò che golía,
> ch' i' servo l'alta donna a suo talento.
> A dir lo me mandao per suo celato
> messo, ogni meo (*bon*) servir l' è tanto a grato,
> che poi di gioi' verrà 'nde ap(*e*)r[o]dimento.[4]

---

[1] Non è espressione a vuoto: se non si parlavano, si scrivevano, v. 7.

[1] Canz. *Vostra orgogliosa ciera.*

[2] Canz. (i)*Spesso di gioia nasce.*

[3] Canz. *Poi tanta caonoscenza.* E Messer Rinaldo d'Aquino, canzonetta *Amorosa donna fina* (ottonari):

> né de la vostra amistate
> non ebi(*o*) anche guiderdone,
> se no(*n*) un bascio solamente.

[4] Canz. *In alta donna ò mizo.* Ho ricostruito il testo sul Laur.-Red. 9 (n. 59) e sul Vat. 3793 (n. 64), nel quale ultimo è adespota.

Assai piú modeste (quanto delicate!) sono le confidenze di un altro pisano, messer Tiberto Galliziani:

Oimé, che dich' io folle!
(*or*) Già m'acoglie ed inora,
ancor [= ancorché] nol faccia ad amorosa intesa; [1]

e meno ancora ardite quelle di Betto Mettifuoco, esso pure di Pisa:

Molt' ò grande alegressa
de la dolce contessa [= -ezza]
c'agio co l'avenente,
che par le sia piagente mi' acontansa:
però ne dotto forte,
che paura ò di morte
che no' le dispiacesse
s' io piú su le dicesse c'agio usanza. [2]

Non ha queste timidezze Mazzeo di Rico da Messina, che attacca cosí la sua dolce nemica:

Da voi, madonna, fue lo nascimento
de la mia 'namoranza;
ond'ò ferma speranza al vostro amore,
che tuttavia lo bon cominciamento
mi fa considerare
che deve megliorare a tute (*s*)[l'] ore. ..
ond' io da voi aspetto lo megliore. [3]

Petri[no?] Morovelli da Firenze addirittura si duole di essere burlato come fantolino, a cui è fatta cilecca: ma questo si apprende da una rima cosí malconcia, [4] che io non oso mettervi le mani. Come Mazzeo, esso pure Bondie Dietaiuti fa la zitella, e si dice conquista della sua bella:

fu(*e*) 'l nostro amor di bona incominzanza;
da voi p(*o*)[a]rtio l'amanza
di buon cor francamente;
sí ch' io similemente
a voi ò dato il core mio '(*i*)n possanza.
Dal bon(*o in*)cominzar vene
lo finir diletoso,
purché non sia gravoso
lungo aspettar ch'(*assai*) affanno [assai] sostene:
cosí seguirà l'uso
del nostro fino amor che mi mantene. [5]

Tutte queste brave persone, in sostanza, si professano vittime della civetteria; e da civette, starei per dire professionali, trattano le donne da loro esaltate. Era un modo come un altro di diminuirne o distruggerne affatto la resistenza; era una forma di violenza bella e buona; era quello che essi rimatori dicevano ***villanare***, e da cui professavano di tenersi lontani, « fuor villania »: era ricatto.

Come lo giorno quand' è dal maitino
chiaro e ser(*e*)[i]no
e bello è da ved(*e*)[i]re,
perché gli augelli fanno lor latino
cantare fino,
e pare dolze a udire;
e poi ver mezo il giorno cangia e muta,
e torna in pioggia la dolze veduta,
che mostrava,
lo pellegrino, ca sicuro andava
per l'alegrezza de lo giorno bello,
diventa fello pieno di pesanza;
cosí m'a fatto Amore a sua possanza.
Cosí m' à fatto Amore certamente,
ca 'mprimamente
d'amore mi mostrava
sollazzo e tutto ben de la piú gente [= gentile];
poi per neente
lo core mi cangiava....
. . . .
Perché mi siete stata sí orgogliosa,
oi gentil donna bene avventurosa?...
tu doni e tolli come fa lo fante. [1]

Cosí cantava messer Pre[n]zivalle Dore (Doria?), e, molto piú melensamente, Ser Bonagiunta, in disgraziati ottonari:

Co' riguardi e dolce riso
m' à lanciato [= ferito di lancia] e mi distringe
la piú dolze criatura.
Lasso, quando m'ebe[*l.* m'a' ben?] priso
d'amor, tutt(*or*)a mi s' infinge:
pare di me non à cura.
Cogli sguardi mi conquise,
[e] parlando, ond' io mi doglio.
Lasso, quando m'ebe [*l.* m' a ben?] priso,
or mi va menando orgoglio [2]

A parte la grande differenza di stile, quale diversità di concetto fondamentale vi è fra simili versi e i seguenti?

---

[1] Canz. *Già lungiamente, Amore.*
[2] Canz. *Amore, perché mai.* È graziosissimo quel « piú su ».
[3] Canz. *La buon'aventurosa inamoranza.*
[4] Canzonetta *Donna amorosa* (Vat. 3793, n. 175).
[5] Canz. *S'eo canto d'alegranza.*

[1] Canzone che cosí comincia (Vat. cit., n. 85).
[2] Canzonetta *Quando appar l'aulente fiore* (cod. cit., n. 119). E non meno melensamente altrove (c. *Oi amadori*):

ma mostrami duresse
quando le son davante.
Davante che 'l(*o*) meo core s'aprendesse
de 'l(*o*) suo dolze piagere,
mostravami di darmi intendimento;
or m' à messo 'n arsura.

« Noi darem pace al core, a voi diletto »,
diceano a li occhi miei
quei de la bella donna alcuna volta;
ma poi che sepper di [= per] loro intelletto
[= scienza]
che per forza di lei
m'era la mente già ben tutta tolta,
con le insegne d'Amor dieder la volta;
sí che la lor vittoriosa vista
poi non si vide pur una fiata... [1]

Questi versi sono di Dante, e parlano di Beatrice! Altrettanto poi dirà della Pietra:

e poi s'accorse ch'ell'era mia donna,...
d'ogni crudelità si fece donna.

Si capirà bene che interesse di questi avventurieri d'amore era di destare l'attenzione delle vittime designate. Come oggi un giornalista, sia pure un miserabile scombiccheratore di scempiaggini, diventa un personaggio interessante non solo per l'uomo d'affari, per l'ambizioso, per uomini d'alto ingegno che non riescono ad esser presi sul serio dal volgo basso ed alto, ma in modo particolare per le donne; cosí nel medio evo suscitatori e gonfiatori delle efimere gloriuzze mondane erano i trovatori di rime. Essi dovevano esercitare un fascino irresistibile sulla vanità femminile. Informati dei si dice della città, o almeno del quartiere, per ufficio dovevano essere i notari; un notaro rimatore diveniva addirittura la tromba della fama.... e dell'infamia. Una buona dose d'incenso arso sotto il naso di testoline avide di notorietà ed ebbre dal sentirsi portare alle stelle, era sufficiente a far perder loro la nozione del pericolo. In questo consisteva il lavorio del *coninzo;* a cui si associava la menzogna di aspirazioni innocenti a segni di curiosità e di amor platonico. [2] Qualche volta non mancava il piú o meno impudente suggerimento verso la via dello sdrucciolo.

[1] Canz. *E' m'increscе di me.*

[2] Mazzeo di Rico, c. *Lo gran*(de) *valor:*

Però, donna avenente,
per Dio, vi priego, quando mi vedete,
guardatemi; cosí conoscerete
per la mia ciera ciò che 'l mio cor sente.

Chiaro, son. *Vostro piagente viso:*

che mi facciate d'un piacer gioioso,
d'un bel sembiante che mi sia mostrato,
che vi piaccia tenermi a servidore,
umile, sanza villania volere
amando voi [sol] di cortese amore.

Ben la volgra [= vorrei] sola trobar
que dormis o ·n fezes semblan,
per qu'eu l'embles [= le involassi] un doutz baisar,
pos non vaill tant q· ieu lo ·il deman,
per Dieu, dompna, pauc espleitam d'amor:
vai s'en lo temps e perdem lo meillor,
parlar degram [= dovremmo] ab cubertz entressens
[= segni, cenni]:
e, pois no·ns [= non ci] val arditz [ardire], valgues
nos gens [= astuzia]. [1]

Perzò s'io v'ò laudat(*a*)[o],
madonna, in tutte parti,
di bellezze ch'avete,
non so se v'è contat(*a*)[o]
ched i' 'l faccia per arti,
che voi ve ne dolete.
Sacciatelo per singa [= segni, cenni]
zo ch'i' vi dico [*l.* vo', = voi, dir ò a] linga,
quando voi mi vedete. [2]

Caratteristici in questo sono i due sonetti di Guittone *Grazie e mercé* e *Lo dolor e la gioi'.*

Un altro modo di scoprire gli altarini era quello di ridurre a poesia la corrispondenza vera o immaginaria, a voce (per mezzo di messi) o per iscritto, fra il trovatore e la donna. Alcune fra queste riduzioni sono veri capolavori di analisi psicologica: ci si vede finemente ritratto il graduale e riluttante discendere dell'uccellino verso la bocca del serpente ammaliatore. Vi sarebbe da raccogliere un ricco florilegio su questo terreno. Come saggio, — non perché dei piú fini, tutt'altro, ma perché breve, per la soddisfazione di ridar significato a un testo finora privo di senso, e per dimostrar vero quanto nel precedente articolo su *Matelda* ho affermato circa gli amori di Guido Orlandi, — reco emendata la ballata a dialogo di quest'ultimo, data dal solo Vat. 3214, ma colle membra avulse e distorte:

P. « Partire [= lasciare], Amor, non oso [= so, posso]
d'amar sí mi [*l.* sí a me] diletta,
voi donna, che distretta
tenete l'a[l]m[a](*i*) amante [e 'l] (*a*) cor gioioso.
Partir — (tal ora fue) [3]
mi crede[v]a da amare,

[1] Bernardo di Ventadorn, *Qan l'erba fresca.*

[2] Giacomo da Lentino, c. *Maravigliosamente.*

[3] « Tale, una tale, ora (cioè: Un tale periodo di tempo), fu, passò, trascorse; ora non è piú ». Vi fu un tempo in cui il poeta aveva creduto di dovere rinunciare per sempre al suo amore. Lo sbalordimento all'annunzio delle nozze dell'amata lo indusse in un primo istante a disperare. Ma adesso il seduttore tornava a macchinare disegni, pur essendo quella divenuta donna altrui.

per v(*e*)[ost]ro intendimento preso novo: [1]
ma ciò non poria fare,
che, per un cento, è piú[e]
doblato [2] lo disiõ [= disio 'n] che mi trovo.
E per tale [= per esso, [3] per tale desio] [o'ma] provo [4]
paragonato [= adeguato, confacente] s[u]ono; [5]
né [o]mai altro ragiono,
che di plaser a voi, sempre amoroso ». [6]

D. « Simiglianza di grue
tenuto (*d*)[ò] ĩ[= i' 'n] volare: [7]
ora non sbatto [l'a]le, [8] né [le] movo,
servando lo pensare
di non seguir(*e i*)n[e] d(*r*)ue. [9]
Omo sposat' ò: ten[m]e, e me [10] ne giovo:
perché (*n*)[u = 'v]' è lui, è 'l chiovo [11]
ne [= che ne, che mi] punse il primo dono
d'amor. [12] Già mai n(*iu*)[eo]no
non amerò che 'l mio diritto sposo ».

P. « Donna, non soneraggio
nota di gioia 'ntera
per fiore che mi frutti né per foglia, [13]
se l'amorosa ciera
di voi parte: [14] l'usaggio
d'Amore (*a*)mando [*ie mande*]: [15] nudo mi dispoglia [*l.* nodo mai si scioglia].

---

[1] « Per la vostra nova, inattesa, decisione di passare ad altro amante, e di sposarlo ».

[2] *doblato* « moltiplicato ». È frequente nel Duecento.

[3] *Tale*, — salvo casi speciali, come quando diciamo *il tale, come tale, ridursi a tale, il senso è tale* (è il seguente) ecc., o quando è predicato o antecedente, — di regola è pronome aggettivo e non pronome sostantivo. Qui è pronome sostantivo; come il moderno ingl. *such* preceduto da preposizione.

[4] « Fo esperimento di ».

[5] Piú sotto: « Donna, non *soneraggio* | nota di gioia intera, ecc. ».

[6] « Di piacere sempre amoroso (amorosamente) a voi ». *Piacere*, dunque, regge un predicato.

[7] Le gru fanno voli alti e lunghissimi; la donna aveva sposato uomo di lontane parti, è forse di alta posizione. La gru qui sostituisce l'airone (*ardea*, ἐρωδιός) dei poeti classici.

[8] Emendazione del Rivalta. Per il fenomeno di aplografia di cui a pag. 243, n. 2.

[9] *due*, il marito e il ganzo.

[10] La caduta dell' *m* di *tenme* è dovuto pure all'aplografia.

[11] « Il piuòlo » del Boccaccio.

[12] *il primo dono* | *d'amor* che la donna consacra allo sposo: l'imene. Essa dunque ascese intatta il talamo.

[13] *fiore, (frutto), foglia.*

[14] « Fa *partenza* da me, lascia di amarmi ». Termine « tecnico ».

[15] « Proclamo, invoco, ricordo a voi ». È quello della ball. *Fresca rosa* di Guido Cavalcanti, illustrato nell'articolo su *Matelda.*

Pensando che la voglia
d'amor vi [= in voi] sia cangiata,
troppo ne fia gravata
la vita mia. Sarà (*d*) [l'] omo [1] geloso? ».

D. « Neun mistero è [2] maggio
di gelosia ben vera,
che (*f*)[s]a guardar l'onore e schivar doglia:
per che [= per il che] la buona spera [= -anza, = pensiero] [3]
fermat' ò nel coraggio [= nell'animo]
p(*e*)[u]r simigliar [a] serpe che discoglia,
che, per lì sensi [*l.* pure senza], orgògli' à.
Per loco stretto [4] andata,
trovandosi [= trovando di essere] passata, [5]
torna pulzella [6] a stato dilettoso.
Non star piú disïoso
di me; ché non affetta [7]
la mia mente corretta
di cosa disonesta tener uso ».

La ballata, se i contemporanei la intesero a dovere, coll'inverecondo e laido linguaggio attribuitovi alla donna, e facendole confessare di averla scampata bella, fu un vero capestro alla gola di costei. Il suo onore divenne il prezzo per tacitare quella bocca d'inferno; ma invano. [8]

---

[1] « Il vostro uomo, vostro marito ».

[2] Forma personale dell'impersonale *esser mestiere.* « Di nessuna cosa è, fa, tanto mestieri, quanto della gelosia ».

[3] Dal non rarissimo *sperare* « pensare ».

[4] Nel son. *Amico, i' saccio ben* a Guido Cavalcanti: « Con grande ingegno gir per loco stretto », nel senso di « superare con scaltrezza e destrezza situazioni moralmente o legalmente difficili ed equivoche ». *Fiore*, son. 50 (14) il « passo stretto », la forca. — Superata una situazione assai delicata e pericolosa, la giovinetta nubile, riacquista la serenità per la reputazione uscitane non troppo lacera; e, meglio ancora, quando se la cava trovando un marito.

[5] Questo e il v. preced. si leggono in ordine invertito nel cod.

[6] « Una pulzella » genericamente parlando. Lei stessa nel caso presente. Ecco dunque prova di amore cominciato con donna non maritata, passata poi allo stato coniugale.

[7] Dal fr. *affecter* « esser vago, bramoso (di qc.) ».

[8] Eccolo infatti a celebrare il trionfo, aggravando l'accusa, col dire di aver goduta la donna anche prima che ella si maritasse: ciò che è falso, per testimonianza della ballata precedente (v. qui a sinistra n. 12).

Come servo francato
sono servo d'Amore,
membrandomi l'onore [*la donna era una Peruzzi*]
e 'l ben ch' i' presi nel primiero stato.
Stato gioioso presi di lui tanto,
che mi poria dar vanto,
sed eo volessi dir quanto; riservo
e rinnovello de l'amor: di tanto

Perché, infatti, il famoso « segreto » raccomandato dai trattatisti e dalla legislazione di amore, e che tutti quegl'impostori professavano e sagramentavano di osservare, era tutta una impostura essa medesima. Il pericolare del segreto divenne la catena piú salda per tenere schiavo il povero angelo caduto o prossimo a cadere. Si ponderi, uno dei tanti esempi, la canz. *Tutora la* (dolze) *speranza* di Giacomino Pugliese, vera lettera minatoria; [1] che io non riporto, tanto ne è alterato il testo nei due codici piú autorevoli.

Oi, donna, se (*'nver me*) falzassi,
 ben lo sa(*cci*)o tanto fino
 c(*he*)o' [= come] 'l vostro (*am*)[on]or [2] (*s'in*)abassi:
 (*di*) voi diria Giacomino
 che vostra usanza si(*a*)' [i]spessamente
 che t'infinga d'amare,

---

 port'ò [*cfr. v. 18*] cortese manto [= molto].
 Libero sono; confessomi servo:
 e fo' ssi com' il cervo;
 p(*as*)[en]sando ['n] corso intero
 di mostrarsi leggero,
 volgesi al grido, quand'egli è stancato.
Volto mi trovo umil come l'uliva [*cfr. il son. a Dante*].
 che p(*r*)ende e non ischiva
 virtú di rose né di fior novelli.
 Condotto sono in porto d'aigua viva
 con dilettosa riva
 piena di gigli colorati e belli,
 [*manca un settenario in* -elli],
 con voce dolce e clera,
 là, di mane (*e*) [a] la sera,
 per che [= per il che] gioioso io vivo innamorato.
Gioia gioiosa m'à tornato [*a far di me*] *il suo* amico
 assai piú ch' i' non dico,
 e non di folle [= traditoresco] amore me riprendo,
 né di servire mai non mi disdico
 al meo signore antico.
 A fren tirato, spron ò e (*n*)[u = v]o seguendo.
 Donne ed Amor difendo;
 blasmo chi le combatte;
 poi [= poiché] buon astor non sbatte
 sovra del guanto, quand' è pasturato.
Perch' è ben forsennato
 chi tal siegue fallore,
 dicendo per errore:
 « Io amo tale e da lei sono amato ».
 poi [che] (*par a noi*) trazeria [= *tricherie*] [pare] [noi] parvente.
 Donna, mercé! Non fare!
 In fallare
 non agie [*imperat.*] cor né mente!

Ecco una roba che, francamente, fa nausea; per il modo di tenere la donna in uno stato di soggezione e terrore. — [Qual sia il « porto », v. a pag. 232 n. 3]. Si noti l'oltraggioso v. 30.

Cosí essa termina.

Dire che noi sappiamo pochissimo degli scandali singoli di quei tempi, dire, anzi, che molto poco, spesso meno di noi, ne seppero le generazioni immediatamente successive, non significa che scandali piú o meno clamorosi non scoppiassero, la cui eco non è giunta a noi; né significa che non ne sapesse nulla quel circolo di variabile ampiezza formato da conoscenti, amici e avversari, — « le piú persone che di me ragionavano » (*V. N.*, V), — che in ogni special caso piú importava alla pace e all'onore di questa o di quella donna di notevole posizione sociale, di questa o di quella famiglia signorile. Dei pettegolezzi e degli aneddoti delle nostre odierne città, di quelli che non raggiunsero importanza giudiziaria o politica, per quanto tocchino anche personaggi le cui larve piú o meno pallenti e diafane possono sperare di raggiungere il lido lontano della memoria dei posteri, quali ricordi sopravvivono e sopravviveranno? [1] Né, per quanto riguarda le leggi del silenzio, giova parlare di scrupoli. Pur solo dai pochi passi che ho citati, si può arguire quanto fosse il loro valore. Persino il cantore della rettitudine con quanta indifferenza vide sorgere le dicerie che si diffusero sul conto del primo schermo! Che dico? quelle dicerie egli, non pure non si curò di dissiparle, ma le incoraggiò e avvalorò: « tanto ne mostrai..., che lo mio secreto fue creduto sapere ». Peggio, assai peggio, se, come si è creduto e si crede dal D'Ancona in poi, quello fu un amor vero: che pensare di un uomo che non solo, sbolliti gli ardori, scrive cosí, ma cosí si comportò coll'idolo di quel momento e mentre ardeva la fiamma? Quanto fosse il segreto sull'indirizzo di rime apparentemente senza indirizzo, dicono quelle parole di Dante, su cui, credo, nessuno ha fermata l'attenzione: per piú fare credente altrui, feci per lei certe cosette per rima (*V. N.*, V).

---

[1] Minatoria, p. es., è la chiusa della c. *Donna senza pietanza* (A. 296) di Lapuccio Belfradelli.

[2] Citerò, dallo stesso cod., un altro caso (n. 227, chiusa) in cui, inversamente, ad *amore* fu sostituito *onore*: « Donne, c'(*on*)[am]ore avete, | donzelle, che 'l uolete.... ».

[1] Un esempio. Chi sa nulla di una corrispondenza epistolare, che potrei dire amorosa ma castissima, durata per mezzo secolo, tra Silvio Spaventa e una assai distinta signora sua comprovinciale, morta nubile in tarda età, la quale lo sovvenne, non avversanti i Borboni, nella cui reggia ella viveva, durante gli amari anni della prigionia?

Come possibile tutto questo per sola virtú delle rime, le quali erano sempre, con rarissime eccezioni, anepigrafe, e nel testo non recavano il nome della donna, o solo un *senhal*? Tanto è ciò vero, che, — qualunque ne sia stata poi effettivamente la sorte, — quelle rime egli poteva spacciare come scritte per altre, per esempio per Beatrice:

le quali non è mio intendimento di scrivere qui, se non in quanto fàcesse[1] a trattare di quella gentilissima Beatrice.

Doveva Dante, per conseguenza, disporre di altri mezzi per ottenere la desiderata pubblicità e « piú far credente altrui »; come quello, poniamo, di far cantare tali rime da menestrelli sotto il verone della malcapitata presa in giro.[2] Altre rime forse facevano parola di fatti e circostanze note a quel circolo di persone la cui attenzione Dante voleva richiamare. Rileggiamo i versi del Lentinese riportati qui dietro:

> Perzò, s' io v' ò laudato,
> madonna, in tutte parti,
> di bellezze che avete,
> non so se v' è contato
> ched i' 'l faccia per arti.

[1] Ritengo che cosí debba pronunciarsi, da un *fàcese < *fàcesi o fàcciasi. Un altro caso incontrasi al § IX: « dillo nel modo che per loro non si [*da sopprimere o da leggere* sí] *discèrnesse* il simulato amore ». Si considerino i seguenti due esempi che traggo dal celebrato Escur. e. III. 23 c. 74r: « *Comìnçasse* la singular dispoxicione delamore », « *Comìncasse* la singulare spoxicione del dicto amore ». (Barbi, *Studi sul Canz. di D.*, pag. 514). *Fàcesse* è al sing., perché si riferisce a *quanto* di *in quanto*. — Un altro esempio parmi si abbia nella risposta al son. *Perch'io non trovo* di Dante; la quale io leggo cosí:

> Dante, | i' non so in quâle albergo soni
> lo ben, ch' è da ciascun messo in oblio:
> è sí gran tempo che di qua fuggío,
> che del contraro son nati li troni [= le dinastie, le potestà terrene].
> Ma, per [= nonostante] le variate condizioni,
> chi 'l ben *tàcesse*, non risponde al fio [= alla voce del dovere e di Dio]:
> lo ben, sai tu, che predicava Iddio,
> E' nol tacea nel regno de' dimòni [= dei perversi pagani].

Il congiuntivo *tacesse* della protasi non potrebbe reggere all'apodosi l'indicativo *risponde*. Perciò Dante nella proposta dice: « e chi 'l *facesse* qua *sarebbe* stolto ».

[2] Ser Polo Zoppo da Bologna, c. *La gran nobilitate*; « ... nova canzon trovata... | ... vogliola cantare e far cantare altrui » (A. 297).

Sono conciliabili questi versi coll'idea del segreto? A meno che Brunetto Latini parli a vanvera, o sia fuori di sé, i seguenti suoi versi non possono conciliarsi colla teoria del silenzio:

> Ormai m' inchino e son merzé cherente
> agli amador', che sanno
> chi 'm balia m'ave e facemi languire;
> che 'l[1] movano a pietanza dolzemente,
> quando con ello stanno,
> ch'a sé m'accolga e facciami gioire....
> Vattene, canzonetta mia piagente,
> a quei che canteranno
> pietosamente de lo meo dolire....
> pregagli che 'm piacere
> mettano [*lat.*? « mandino »?] a l'avenente
> che mi dea prestamente
> conforto tal che mi deggia valere.[2]

La inconciliabilità della teoria del segreto con tale appello di Brunetto, come coll'appello di Chiaro:

> A voi, donne e donzelle,
> n'encresca tanto che dove [ve][3] piaccia
> la mia donna pregate
> c'agia di me pietate,
> e, secondo ragion, gioia m'accresca,[4]

non solo è chiara, ma è spiegata e provata dal caso parallelo di Dante e della canz. *Donne che avete* e relativa risposta delle donne, le quali, per espressa dichiarazione fattane nella *Vita Nuova* (XVIII), erano perfettamente a conoscenza della persona amata e cantata dall'Alighieri. E quelle donne erano moltissime, e non erano esse sole a sapere. Ne sappiamo per questo qualche cosa di piú preciso noi posteri?

A giustificare la scarsa osservanza del segreto o la minaccia di comprometterlo, quei rimatori avevano fatta un'altra trovata, che anticipa le trovate dei nostri legulei:[5] la forza irresistibile. Pur questo torto essi facevano risalire alla donna: chi soccombe ha sempre torto. Quella

[1] Si riferisce all'« amore », come dice prima il testo, o, meglio, all'« amore » = l'amata. Ciò spiega il genere maschile, ma non giustifica la goffaggine.

[2] Canz. *S'eo son distretto.*

[3] Vedi pag. 243, n. 2.

[4] Canz. *Farmi semblanza.*

[5] È anticipata parimenti la teoria della irresponsabilità. Cfr. il son. *Ben maraviglio* di Guittone, riportato a pag. 208. E cosí la teoria della infermità di mente:

> Ché un omo ignudo e dello senno fore
> or miri quel che fa om che lo fiede!
> ché tal è quei cui ben distrigne Amore....

Guittone, son. *Voi che pensate.*

gente, presa dalle smanie afrodisiache, stava in costante pericolo di fare sciocchezze;[1] Dante, anzi, le faceva addirittura, colle sue, mi si perdoni l'espressione, scede in pubblici conviti (*Vita Nuova*, XIV), o nelle frequenti «sconfitte», che, in ultima analisi, si riducevano a sconfitte di Beatrice:

Meravill me cum puesc durar
qe no ·il demostre mon talan:
qand eu vas [= verso] mi donz vir [= giro] l'esgar,
li sieu beill huoill tant ben l'estan,
per pauc mi teing car [= che] eu vas lieis non cor.
si ·m feira ieu si non fos per paor,
c'anc non fo cors [= corpo, persona] mieills taillatz ni depens
ad ops d'amar sia tant greus ni lens.[2]

Le scede del Notaro si riducevano a imitazioni di Eolo:

Se voi siete [*l.* S' iscite],[3] quando passo
inver voi non mi giro,
bella, per isguardare:
andando, ad ogni passo
gittone uno sospiro
che mi face angosciare.[4]

Lasciando altri passi ovvi, parmi dover recare il seguente sonetto, dato dal solo codice Barberiniano XLV, 47 (ora Vat.-Barb. 3953) col nome di Cino:

Disio pur [= proprio, assolutam.] di vederla; e, s'eo m'appresso,
[i]sbigottito converrà ch'eo incespi,
cosí me fere la sua luce adesso [= improvvisam.],
e 'l bel color dei biondi capei crespi;
e ciò ch'eo celo, converrà che sê sp'i' [= si spii, si venga a sapere][5]
per lo sospiro che del cor è (*a*)messo [= emesso]
dolente, lasso! Ché sí come vespi
me pungon li sospir cotanto spesso!
Giròlli pur davanti; e, s'(*eo*) [i]vi caggio
a [= abbagliato da] lo splendor di sua nova beltate,
forse che m'aiderà levar pietate [*soggetto*];
ch(*e en*)' [al] segno di merzede[6] e d'umiltate
odo si muove lo gentil coraggio.
Dunque per sua [= in lei] fidanza moveraggio.[7]

---

[1] Vedi piú oltre, nel § VII di questo mio scritto.

[2] Bernardo di Ventadorn, *Qan l'erba fresca.*

[3] Cfr. *Giorn. Stor.*, XXVII, 126.

[4] Canz. *Meravigliosamente.*

[5] Lo Zaccagnini e il Di Benedetto (*Giorn. Storico*, LXXXVII, 142) correggono *cespi,* da un verbo, dice lo Z., **cespire* «germogliare», non registrato nei vocabolari.

[6] Il Notaro, c. *Donna, eo languisco:*

ché [el este] lo leon (*este*) di tale usato
che, quand' è (*piú*) airato [e] piú fellon' à mente,
per cosa c'omo face si ricrede
[a/l] *segno di mercede.*

[7] Ms.: *mapresso, sbegotito, di* [= *dii, dei] *blondi capig, Çiroli, dinanti, cazo ecc., ed umeltate*, oltre altre differenze minori.

Con buona pace dei cultori di cose ciniane, questo sonetto non è del pistoiese, e per i concetti[1] e per la lingua e per lo stile. È per opera di questi studiosi che la critica ciniana seria comincia a vedere un'alba piena di belle promesse. Per merito loro io spero che in un futuro non lontano si raggiungano due risultati: che si determini in modo definito e sicuro quell'«andatura» di Cino di cui in dispute sulle attribuzioni si parla volentieri, senza però che il lettore riesca ad averne una precisa nozione; e che ci si convinca che molta, troppa, roba si persiste erroneamente, sulla fede dei codici, a dare ancora a Cino. Autorevolissimo è il codice Barberiniano; ma io confesso di credere assai assai tepidamente alla sua testimonianza in favore del celebre giurista,[2] specie

---

[1] A parte il concetto principale esaminato nel testo, il pensiero introduttivo *Disio pur di vederla*, ricorda tanto, nonostante la profonda differenza di occasione, quell'altro cosí bello:

Lasso me, ch' io non veggio il chiaro sole,

che il Chig. ascrive al solito a Cino, e che, adespoto in Vat. 3793 (n. 399), è quasi sicuramente di Rinuccino. Della stessa penna sembrano i sonn. *Come non è con voi* e *Or dov'è, donne* (nell' Escurialense «Misser Cino»). Il Chig. e l' Escur. sono in perfetta buona fede; specialmente l' Escur. che ignora il nome di Rinuccino, il quale facilmente sarà stato scorciato in Cino (si ricordi che in casa Rinuccini vi fu un Cino nel sec. XIV), come lo fu in Nuccio (v. nota seg.) e in Rino (Terrino < *[mes]Ser Rino, < *Maestro Rino; diverso da Terino di Castelfiorentino con una sola *r*), ciò che spiega la doppia attribuzione del son. *Naturalmente chere* di risposta al son. *A ciascun' alma* dell' Alighieri. Rinuccio senza alcun dubbio era uno dei «famosi trovatori in quel tempo», assai piú di Terino che alquanto gli andava innanzi negli anni. Né il Barb., XLV, 47 conosce Rinuccino, il cui nome era stato assorbito dal nome del Pistoiese. Nessuno ha riflettuto che quando Dante scriveva: «Pensando io a ciò che m'era apparuto, propuosi di farlo sentire a molti li quali *erano* famosi trovatori *in* QUEL *tempo*...», quest'ultima espressione indica un ciclo temporale perfettamente chiuso, quando *nessuno dei trovatori era più vivo.* Ritardi il Barbi quanto vuole la redazione del son *A ciascun alma*, Cino, sopravvissuto all' Alighieri, è sempre fuori quistione. Il passo è indice di assai tardo rimaneggiamento del testo. Ne riparlerò in uno studio sulla cronologia della redazione della *Vita Nuova.*

[2] È ben noto come il Barb. dà a Cino il son. *Se non si more*, ch' è certamente di Maestro Francesco di Firenze (Vat. 3793, n. 497). — Lo stile di Maestro Francesco si confonde meravigliosamente con quello di Maestro Rinuccino pur da Firenze. Molte e molte

dove esso codice è solo a recare questa o quella rima.

Il riportato sonetto è citato da L. Di Benedetto, una vera competenza in materia ciniana, a provare, contro lo Zaccagnini e il Lega, che di Cino sono i concetti dell'altro son. *A vano sguardo.* Egli però dimentica di dire che sí l'uno come l'altro sonetto si leggono solo nel codice Barberiniano, e che appunto l'essere isolata la testimonianza di quel manoscritto rende titubanti coloro a cui egli contraddice. Per me l'*A vano sguardo* si rivela persin piú chiaramente fattura di rimatore piú antico. Egli, il Di Benedetto, spiega il 1° verso cosí: « A sguardi pettegoli e a sembianti di falsa pietà ».[1] Le parole del rimatore sono queste:

A vano sguardo e[d a] falsi sembianti
celo col(*u*)[e]i che ne la mente ò pinta;
e covro lo disio di tale infinta,
ch'altri non sa di qual donna eo mi canti.

Ora a me par sicuro che i due *a* del capoverso corrispondano all'*ab* dei provenzali, e che l'au-

rime che ora figurano come di Cino, devono in codici perduti essere state divulgate col nome di *M°* [Rinuc]*Cino*, o semplicemente *Cino*, trasformato da altri copisti in *Messer Cino*, o in *Cino da Pistoia*; e fra tali rime ve ne possono essere di Maestro Francesco. — Sono di Rinuccino, oltre a quelle ricordate da L. Di Benedetto, *Studi sulle rime di C. da P.*, Chieti, d' Inzi, 1923, pag. 11, pur le altre che sulla fede del cod. Palat. 418 il Di B. (ib., pag. 10) crede debbansi restituire ad Albertuccio dalla Viola. Albertuccio, come indica pure il soprannome, fu colui che dette il suono. Al n. 121 del detto cod. Palat. (noto come cod. C) è questa didascalia: *Riccuccio de florença* | *Albertuccio dala uiola*, dove bisogna leggere *Rinuccio*. Ciò mi fa credere, non l' ignoranza dei vari Ricchi e Riccucci additati dal Torraca e dalla Werder, ma la doppia coincidenza: 1° che a Cino son date rime sicuramente di Rinuccio, e 2° che la vaga e fresca ball. *Donna, il cantar piacente* che il Palat. cit. (n. 123) dà a *Riccuccio di Fiorenza*, il Vat. 3214 ascrive a *Nuccio Fiorentino*: ora *Nuccio* può esser contrazione di Rinuccio e non già di Riccuccio; e importa poco nella questione se il Chig. L. VIII, 305 e altri codd. meno di esso autorevoli dànno la ballata a Monaldo da Sofena, che potette essere uno dei destinatari nella pubblicazione del son. — Un altro son. attribuito a Cino dal Chig. L. VIII, 305 e che dev'essere di Rinuccio, è quello che incomincia *Apparvemi* [*l'*] *Amor subitamente*, che il Vat. 3214 reca (c. 138ᵇ) colla didascalia: *Arrighuccio fece questo chome amore li apparve.* Il copista dell'apografo del Vaticano dovette leggere *R i c h u c c i o < *R i c c u c c i o < Rinuccio.

[1] *Rimatori del Dolce Stil Novo,* Torino (1925), pag. 128.

tore intenda dire: « *Con* occhio che sembra guardare nel vuoto e *con* falsi sembianti celo ai ' malparlanti ' chi è colei ecc. ecc. ». Questo *a* straniero non è piú della lingua poetica della generazione a cui Cino appartenne:[1] i due sonetti sono probabilmente di Rinuccino, o ad ogni modo di uno scrittore provenzaleggiante. L'ultimo dei due prosegue cosí nella seconda quartina:

E spesse volte gli anderia [*l.* l'andarli] denanti
lasso [= lascio], per li occhi, ond'è la vertú vinta
sí, che direbber: « Questi à l'alma tinta
del piacer di costei », gli malparlanti.

La quartina, — e qui m'importava grandemente di giungere, — ha una certa somiglianza[2] concettuale e piú ancora formale colla chiusa di un altro sonetto di altissima importanza:

Non v'accorgete voi d'un che si smore
e va piangendo, sí si disconforta?
Io prego voi, se non vi sete accorta,
che lo miriate *per lo vostro onore.*
E' si va sbigottito, in un colore
che 'l fa parere una persona morta,
con tanta pena che ne li occhi porta,
che di levarli già non à valore.
E quando alcun pietosamente 'l mira,
lo cor di pianger tutto li si strugge,
e l'anima sen dol sí che ne stride:
e se non fosse ch'elli allor si fugge,[3]
sí alto chiama voi quand'ei sospira,
ch'altri direbbe: « Or sappiam chi l'ancide! »[4]

È una vera lettera minatoria in tono di ricatto: l'onore di madonna correva serio pericolo per una possibile rivelazione a causa della forza ir-

[1] Era bensí del periodo cosí detto guittoniano. Cfr. son. *Qualunque buona,* 3, cit. piú in là.

[2] Ma s' incontra pure altrove. Il s. *Ne l'amoroso affanno* adesp. (A. 947), che fa parte del cosidetto Trattatello, termina egualmente:

Piú non ne dico, ché teme 'l cor mio,
se piú contasse de su' gran valore,
ciascun saprebbe: « Quegli in tal disia ».

[3] « Ora, tornando al proposito, dico che poi che la mia beatitudine [*il saluto di Beatr.*] mi fue negato, mi giunse tanto dolore [*nel son.*: « tanta pena »] che, partítome da le genti [*son.:* « elli allor si fugge »], in solinga parte andai a bagnare la terra d'amarissime lagrime [*son.:* « lo cor di pianger tutto li si strugge »]. E poi che alquanto mi fue sollenato questo lagrimare, misimi ne la mia camera, là ov' io potea lamentarmi [*son.:* « l'anima se 'n dol sí che ne stride; » c. *Così nel mio parlar*; « allor mi sorgon ne la mente strida »]; e quivi, chiamando misericordia a la donna de la cortesia [*son.:* « sí alto chiama voi quand'ei sospira »],... m'addormentai.... ». *V. N.*, XII.

[4] *V. N.,* V: « lo mio secreto fue creduto sapere da le piú persone che di me ragionavano ».

resistibile: la rivelazione accennata nell'ultimo terzetto. Or poiché a nessun serio repentaglio può trovarsi esposta la reputazione di una signora per la semplice propalazione che ella ha fatto e fa girare la testa a un uomo, è implicita l'intenzione di presentare le cose in modo da insinuare un contegno riprovevole da parte della donna, per lo meno un contegno di civetta professionale. Dov'è che il rimatore pistoiese fa di queste insinuazioni e accuse, con o senza preciso indirizzo, ad alcuna delle sue fiamme? E questo io domando, perché, riportando il sonetto, il Chig. L. VIII. 305, codice senza dubbio autorevole, ci caccia tra i piedi il solito immancabile Cino. Un altro codice egualmente autorevole, e forse piú, l'Escurialense e. III. 23, impone al sonetto il nome di Dante, nientemeno. Si capirà, ora che abbiamo esaminato il significato e il peso di simili scritture o passi di scritture, che l'accertamento dell'appartenenza in questo particolar caso non è di piccolo rilievo per la figura morale e storica del piú alto rappresentante della nostra letteratura, anzi di tutte le letterature moderne; ed anche per la vera luce nella quale dobbiamo studiare le opere di lui. Quante costruzioni fantastiche non possono crollare in presenza di constatazioni come questa! Michele Barbi, pesati i pro e i contro sulla paternità, si decide per Cino: « e anche [*come « anche », se le ragioni diplomatiche sono piuttosto preponderanti dal lato di Dante?*] per l'andatura e i concetti inclino verso Cino ». Ma sono appunto i « concetti »[1] quelli pei quali manca il riscontro nelle cose volgari di Cino: perché egli non fa mai — a differenza di tutti gli altri — professione di gran mistero sulle donne da lui cantate. L'« andatura »? Chi mi sa dire in che consista l'andatura di Cino? Sono questioni estremamente delicate e complesse, che richiedono analisi finissime e sottilissime. Sino a quando risultati concreti in quest'ordine di indagini non si ottengano, io mi permetto di osservare che non è opportuno gettare, spada di Brenno, impressioni, prive non solo di dimostrazione ma ben pure di definizione, sur uno dei piatti della bilancia. Né, per carità, si insista sulla sentenza dantesca: giudice inappellabile nella scelta e nel ripudio delle cose sue proprie, Dante non è sereno nel giudicare i suoi confratelli. Mettere Guittone e l'insignificante Buonagiunta sullo stesso piano! negare a Guittone l'ispirazione interiore, che nell'aretino è brutalmente sincera, caldissima e potentissima, sentenziare sullo stile di lui con criteri municipali di lingua! trovare implicitamente falso in lui ciò ch'egli esalta implicitamente nel falsissimo stile di Arnaldo Daniello! Oh giudizi bell'e fatti, carie del vero! Non è ad essi che il Guinizelli deve la sua preminenza? Io, per esempio, attendo che si dimostri, d e s u m e n d o l o d a r i m e d i a p p a r t e n e n z a i n c o n t r o v e r t i b i l e, che dote consueta dello stile di Cino sia quella posata e sostenuta uguaglianza d'incesso, quella piana scorrevolezza, quella fluidità e spigliatezza, senza ridondanze e zeppe, senza asprezze fuori di luogo, senza sforzo, senza corto respiro e ansia di attingere il quartodecimo o persin

[1] Ben si trova invece, sia pure attenuato e assai velato, il piú sinistro di tali concetti in una canzone dell'Alighieri (c. *La dispietata mente*):

> ché buon signor già non ristringe freno
> per soccorrer lo servo, quando 'l chiama;
> ché non pur lui [*cioè* il servo], ma *suo* [= il suo proprio] *onor difende*.

Non bisogna lasciarsi impressionare dall'equivoco col quale i poeti di allora giocavano, confondendo l'onor della donna nel senso ordinario della parola, e l'« onore » o il « disonore » di lei per avere impedita o cagionata la « morte » (non c'era pericolo che morisse!) del persecutore. — In Cino, per converso, si trova un concetto opposto; madonna si recava a disonore, per semplice dispregio di una conquista cosí vile, e non per timore delle dicerie, l'aver ferito Cino al cuore:

> .....se n'ira forte,
> come colei che si 'l pone in disnore.

Son. *Bernardo, io veggio*. Non aveva bisogno L. Di Benedetto (*Contributi Ciniani*, Pistoia, 1924, pag. 5 sgg.) di affaticarsi a provare, come vittoriosamente fa, che il Pistoiese è l'autore del sonetto. Non può essere che lui, tanto il componimento procede balzelloni, logicamente contorto e pieno di incongruenze e di concetti cozzanti tra loro. Il poeta, bene o male (piú male che bene), era giunto al v. 8: per arrivare in porto al v. 14 si smarrisce e s'imbroglia. Nelle quartine è la donna, « una donna », che incalza di assedio la vita del poeta: col v. 9 non è piú la donna, ma « Morte » in persona; a meno che egli faccia alla donna il bel complimento di identificarla colla Morte: e cosí dovrebb'essere, poiché al v. 14 è di nuovo la donna che move all'assalto. E perché poi quest'assedio e questo assalto anche alla « vita », se ella aveva già conquiso il poeta, e si reputava disonorata della non gradita vittoria? Nulla poi dico del povero « core », che al v. 5 sembra un capitano circondato dai cadaveri de' suoi e abbandonato dai superstiti, e che al v. 10 diventa un castello con dentro la vita, e al v. 14 è di nuovo un campione.

'ottavo verso, che io scorgo nel sonetto ora innanzi a noi nelle stesse ingrate cose che esso dice. Il canzoniere del Sighibuldi può assomigliarsi a un torbido torrente, dove sono andate a smarrire il loro aspetto acque diverse di chiare fonti insieme ad acque lutulente.

III.

Con simili arti, nessuna maraviglia se udiamo decantare l'onnipotenza della Mercede.

Prima che di ciò io alleghi testimonianze, è necessario che urgentemente io insista presso il lettore, perché, quando si dice Mercede egli intenda invocazione della mercede.[1] Alcune delle stesse testimonianze a cui alludo ne danno la prova manifesta. Manifestissimo, per nostra ventura, è poi, che Dante dicendo « Madonna la Pietà », intende della invocazione della pietà.

Amor, merzé per Dio, merzé; merzede
del gran torto che piú v'amo che mene.
Lasso, morte perdona [= condona] om [= *franc.* on] per merzede
a quel che di morir servito [= meritato] à bene.
E' non è cor crudel sí, che Merzede
nol faccia uman, talché pietà ritene.
E' VINCE DEO per sua vertú Merzede....
.... pur conven che l'alta[2] umiltà mia
vada A FORZA l'orgoi' vostro abassando....[3]

Incontro amor e servir e Merzede
ed umiltate e preghero e sofrenza,
chi po' campo tener? Nullo: sí crêd' e' [= eo].[4]
Tanto sottile ed alta è lor potenza,
che VINCE DEO . . . .[5]

Quand'anche Guittone intenda, o voglia che si intenda, della gran virtú dai cristiani attribuita alla preghiera, non è meno blasfemo il suo linguaggio, e ben altro che quello di Cristo (Matteo, XI, 12): *Regnum coelorum vim patitur, et violenti rapiunt illud,* e che quel di Dante:

Regnum celorum violenza pate
da caldo amore e da viva speranza,
che vince la divina volontate;
non a guisa che l'omo all'om sobranza,
ma vince lei perché vuole esser vinta,[1]
e, vinta, vince per sua beninanza.

Si sente troppo che il poeta attribuisce alle cose che enumera, e principale la Mercede, la funzione e la forza di un rito magico e quasi diabolico, d'ineluttabile, fatale, necessaria efficacia.

Con prego e con merzede e con servire
e con pietanza e con umilitate....
la condurrà PER FORZA in suo piacere,
che contr'a ciò non po' aver potestate.[2]

ché mercé vince orgoglio e lo dicede [*deçoit, decipit*],..
Ragione e forza vedo che di crêd' [= creta] è,
ch'om non po' lei contradir né star oso,[3]

La dottrina enunciata così francamente e arditamente da Guittone, in pratica doveva esser legge da lunga pezza riconosciuta e universale nel costume; e forse anche era divenuta una delle vie — clamorose — per giungere alla mèta legittima del matrimonio;[4] come a Palermo uno sposalizio non ha sapore di romanticismo, se non è inscenato sotto la forma di ratto con relativa fuga. Ma l'abuso tolse « savori » all'usanza, non però distruggendola o sospendendola come Giacomo avrebbe voluto:

Amor non vol ch'io clami
merzé c'ogn' omo clama;
né ch' io m'avanti [*merid.*, = mi vanti] c'ami [= di amare],
c'ogn'om s'avanta c'ama:
ché lo servir, c'ogn'omo
sape far, non à nomo:
(*e*) non è in pregio (*di*) laudare
(*e*) quel che sape ciascuno:
a voi, bella, tal duno [= dono, *cod.* dono]
non voria (*a*)presentare.

---

[1] La forma compendiosa monoverbale era già nella letteratura occitanica. Bernardo di Ventadorn, *Non es meravelha*:

e las carceres en que m'a mes
no pot claus abrir mas merces.

[2] Profonda. — Antitesi.

[3] Pur non perdendo mai di vista la nobile fatica di Flaminio Pellegrini, ricostruisco da me i testi di Guittone, dando, fin dove è possibile, la preferenza al Vat. 3793.

[4] Leggendo, colle st., *si crede*, avremmo l'allusione a una fonte piú antica di questa recisa dottrina dell'onnipotenza, superiore ad ogni forza umana, e persino all'onnipotenza di Dio, che con audacia inaudita questo veemente e pugnace poeta erotico attribuisce alla invocazione della mercede. Ma, per cercare che io abbia fatto, particolarmente nei provenzali, e pur imbattendomi qua e là in spunti sulla mercede, nulla ho saputo trovare di cosí perentorio e satanico, neanche alla lontana, fra i precursori dell'avventuriere aretino.

[5] Son. *Ò* [Laur.-Red. 9: *È*] *da la donna mia.*

---

[1] Petrarca: « E faccia forza al Cielo, | asciugandosi gli occhi col bel velo ».

[2] Son. che cosí comincia.

[3] Son. *Ahi* [L.-R. *Deo*], *com' è bel poder.*

[4] È il caso, assai probabilmente, delle infiammate rime pietrose.

Perzò l'amor m' insigna [*cod.* inse-]
  ch' io non guardi (*a l'*)antra gente;
  non (*vuol*) ch' io rassembri a scigna [= scimmia],
  c'ogni viso ten mente:
  [e] perzò, donna mia,
  (*a*) voi non demanderia
  merzé né pïetanza;
  (*che*) tanti son gli amatori,
  ch' è(*st*) escita di savori
  Merzé per troppa usanza....
  . . . .
  (*e*) Perzò ne le merzede
  lo mio cor non v' accede,
  (*per*)ché l'uso l'à invilute....
  E [= et(iam)] le merzé sien strette,
  (*che*) nulla parte sian dette;
  perché paian gioi' nove,
  (*i*) nulla parte (*sian*) trovate,
  né da(*gli*) amador chiamate,
  fin che compia anni nove.
Sanza Merzé, potete
  saver (,*bella*,) lo mio desio....

La dama, a quanto pare, non lo dispensò dal rito: ed eccolo lui pure a girare la manovella del solito organetto, colle canzoni *Donna eo languisco* e *L'amanza* [cod. *La namoranza*] *disiosa*. Che vi fossero donne che ci tenevano all' invocazione, mostra la leggenda della « molher de Jaufre de Taunay » e di Ricchaut de Barbesieu, narrata anche del Novellino.

Nelle prime delle citate canzoni il Notaro enuncia lui pure le teoria della Mercede, ma men precisamente del Maestro aretino, e col solito esempio dèl leone (cfr. Tommaso da Faenza, c. (i)*Spesso di gioia nasce*). Inutile riferire altre allusioni alla virtú della Mercede, [1] alla sua « nobel segnoria », [2] alla associazione indispensabile di essa colla bellezza e il « gentil core ». [3] Cito solo due per età piú vicini all'Alighieri: Jacopo Cavalcanti e Dante da Maiano; il primo che fa appello all'autorità di qualcuno (Chiaro ?) ancor vivo, che tuttora sperimentava a proprio vantaggio la efficacia della Mercede; e il secondo che scrive proprio al suo grande omonimo.

[1] Canz. adesp. al n. 95 del Vat. 3793; son. adesp. al n. 268 del detto cod.; Chiaro, son. *Madonna, i' non udivi*; Cione, son. *Consiglio bene*.

[2] Chiaro, c. *Madonna, di cherere*.

[3] B. di Ventadorn, *Quant vei la lauzeta;* Chiaro, ib.; Tommaso da Faenza canz. cita, e il son. *Disio pur di vederla*, male attribuito a Cino, qui riportato a pag. 226.

I' ho udito nominar Merzede,
  come somm' à potenza il suo valore;
  e come presta subit(*a*)[o è] [1] d'onore,
  secondo che mi conta chi la vede....
S' à tanta possa quanta conta [canta ?] quelli, ecc. [2]

E ben conosco omai veracemente
  che 'nverso Amor non val forza ned arte,
  ingegno né leggenda [= *spell* ?] ch'omo trovi
mai che [*mas que*] Mercede ed esser sofferente
  e ben servir.. .

Le donne, all'apparire del vessillo di Mercede (« nostro stile | lo quale porta di Mercede insegna ») [3] potevano ben cantare *Vexilla Regis prodeunt*. Certo, ne rimanevano fieramente colpite e scosse. La loro profonda impressione Chiaro cosí esprime, introducendo a parlare la sua bella:

che per Merce[de] Amor fura lo core,
ed entravi sí com'agua 'n ispugna. [4]

Alle virtú prodigiose della Pietà non è toccata una fioritura altrettanto lussureggiante. Per l'equivalenza tra *pietà* e *mercede,* sia come « misericordia » sia come invocazione, basteranno alcuni esempi:

però vi priego, dolze mia enemica,
da voi si mova Merzede e Pietanza. [5]

Sono tanto una cosa stessa (« misericordia, compassione ») che, oltre a mandare il verbo al sin-

[1] *a* < *æ* < *-o e*. Un altro esempio, in questo medesimo cod. Chig., si ha in quel passo di Lapo Gianni (b. *Io sono Amor*) fin qui letto male:

Non si convene a me, gentil segnore,
  a tal messaggio far mal'accoglienza.
  Vostr(*a*)[o è: 'n] presenza [*presently* = tosto]
  'l vo guiderdonare.

Laur.-Red. 9 (n. 381), son. del Notaro che cosí comincia:

  In alta amanza apres(*a*)[o è] lo me' core.

[2] Chig. L. VIII, 305, n. 253.

[3] G. Cavalcanti, son. *Se vedi Amore*; e Giacomo, c. *Donna, eo languisco*: « [al] segno di Mercede » (v. pag. 226, n. 6). Il Barbi ha preferita la lez. *nostro sire*, con rima piú che imperfetta (da consonare con *vile*). A me sembra preferibile pensare a *stile*, « asta », dell' insegna o pennone di Amore, e piú naurale al tempo stesso che Amore non sia l'altiere di se medesimo.

[4] Son. *Per sodisfar* (Vat. 3793, n.i 584 e 757). L' immagine della spugna, usata pure dal Notaro, risale, com' è noto, a Peirol.

[5] Messer Semprebene [Ser Nascimbene ? cfr. A, n. 107 accanto a D, n. 238], c. *Come lo giorno quando* D, n. 239).

golare, è indifferente che la Mercede preceda (contro logica se significasse « guiderdone ») la Pietà. La stessa anticipazione è nei seguenti versi di Tommaso da Faenza, a significare tutt'e due « supplica »:

> Da quinci adietro son stato a speranza
> di Merzé e Pietanza,
> ed a ciò la mia lingua molto ò accorta,
> ch'altro non saccio dir né dimandare
> che lei Merzé chiamare
> e Pïetanza, ma nulla mi porta,[1]

proprio come aveva fatto Ser Pace:

> e Mercede e Pietà chiamar son lasso.[2]

E Guittone:

> E con pietoso pianto
> e con umil Merzede
> ti so' stato a lo piede
> ben fa quint'anno a Pïetà cherire.
> . . . .
> Orgoglio e Villania [= l'usar teco O. e V.]
> varria piú forse in tene
> che Pietanza e Merzene?[3]

Né mancano lodi alle virtú taumaturgiche della Pietà. A cominciare dal luogo già riportato di Guittone:

> Con prego e con *Merzé* e con servire
> e con *Pietanza* e con umilitate....
> . . . .
> la condurrà *per forza* in suo piacire,
> ché contr'a ciò non può aver potestate.

Chiaro, c. *Donna, ciascun:*

> L'umiltate mi guida
> a una dolze speranza,
> ché lo *chieder Pietanza*
> nesun amante isfida.

Qui baldamente Pietanza prende da sola il posto di Merzede, come in un sonetto di Cino:

> « Omo smarruto che pensoso vai,
> or ch'ài tu che tu se' cosí dolente?
> e che vai ragionando co la mente,
> traendone[4] sospiri spesso e guai?
> Ched e' non par che tu sentissi mai[1]
> di bene alcun che core in vita sente;
> anzi par che tu mori duramente,[2]
> ne li[3] atti e né' sembianti che tu fai.
> Se tu non ti conforti, tu cadrai
> in disperanza sí malvagiamente,
> che questo mondo e l'altro perderai.
> Deh, or vuo' tu morir cosí vilmente?[4]
> *Chiama Pietate che tu[5] camperai* ».
> Questo mi dice la pietosa gente.

Nel qual sonetto la Pietà da chiamare non ha proprio nulla a che fare coll'aria di perfetto cascamorto[6] descritta nei primi otto versi; aria che, a giudizio della « pietosa gente », non gli era stata di nessun giovamento. La cosa è chiara come il sole che il

> Chiama Pietate che tu camperai,

è identico all'altro pur di Cino (c. *Mille volte richiamo*):

> Mercé tutte fiate a voi chiedendo,
> ché 'n sua vertute sta lo mio scampare;

e somigliantissimo all'altro citato del Maianese:

> E ben conosco omai veracemente
> che 'nverso Amor non val forza ned arte....
> mai che Merzede....

Naturalmente qua e là Pietà e Mercede sono associate con intendimento di metterne in mo-

---

[1] Canz. *Cielest*(ial)[*e*] *Padre*.

[2] C, n. 29. E prima ancora il Notaro in un passo già cit.: « voi non demanderia | Merzé né Pïetenza ».

[3] Guittone, c. *Ai! Deo, che dolorosa*.

[4] Una mente che sospira e che guaisce! E viceversa un uomo che ragiona (conversa) colla propria mente. Ecco il *subtilius* dantesco.

[1] Lo stile di prammatica nei romanzi moderni è che sul viso e nella persona di certi personaggi si legga tutta una lunga storia di patimenti. Ma come si fa a leggere da simili apparenze che uno non sentisse *mai* « di bene alcun che core in vita sente »?

[2] Infatti l'aggiunto non è ozioso, poiché negli annunzi moderni di morte la gente se ne va tutta « serenamente » all'altro mondo, « qual d'esilio al dolce albergo rieda ». Laura però ha la sincerità di premettere:

> Negar .... non posso che l'affanno,
> che va innanzi al morir, non doglia forte.

[3] Dipende dal verbo piú lontano « par », e non da « mori ».

[4] La disperazione non è necessariamente viltà.

[5] È il nono « tu » del sonetto. Ci si sente tutta l'asprezza della inconta saccenteria toscana. Passi per la prosa: « Ecco: Che [= puta caso che] *tu* fossi domandato da lei; che avres*tu* da rispondere, ponendo che *tu* avessi libera ciascuna *tua* vertude in quanto *tu* le rispondessi? » (*V. N.*, XV). Lo stesso Cino altrove (son. *Voi che per nova*):

> *voi* fo saper che *voi* m'anciderete;
> non perché *voi* di ciò siate dogliosa,
> ch' i' veggio ben che *voi* vi sforzerete
> sempre d'essere fiera e disdegnosa.

[6] Gianni Alfani, b. *De la mia donna:* « ch' io *caggio morto* e voi non m'acorrete ».

stra o le differenze di ufficio o il contrasto. Facile il contrasto, quando la prima aveva valore di « aspetto miserevole dell'amatore » ovvero « invocazione della Pietà », e la seconda valeva « compassione che avrebbe dovuto provare l'amata » ovvero « guiderdone »; e facile pure, inversamente, quando questa importava « invocazione della Mercede (intesa vuoi come pietà vuoi come guiderdone) », e quella significava essa « compassione desiderata nella donna ». Al primo caso appartiensi la chiusa del son. *Io son sí vago della bella luce,* dato dai codici quando a Dante e quando a Cino:[1]

E' mi duol forte del gabbato affanno;
ma piú m'incresce, lasso! che si vede
meco Pietà tradita da Mercede.

La combinazione dei due casi ci dà la chiave, finora non vista, del bisticcio ciniano:

Perché Pietate [« misericordia »] da Mercé [« appello »] discende,
e Merzé [« compassione » « guiderdone »] da Pietà [« invocaz. »]...[2]

Freddure!

Abbiamo visto il senso estremo a cui era tratta la parola *mercede;* estremo moralmente, ma piú vicino all'origine. Vediamo l'estrema portata morale di *pietà.* A questo intento dobbiamo ancora una volta aiutarci, facendo sprizzare la luce coll'accostare il polo *Mercede* al polo *Pietà.* L'amante preghi la donna

....per Deo e per Merzene
ritegnalo basciando in fra sue braccia,
che ciò è tutta sua voglia e sua spene.[3]

Con questo ammaestramento non è difficile cavar la luce del senso riposto dai versi di Lapo Gianni di congedo a una ballata:

Tu ved[e]rai la nobile accoglienza
nel cerchio de le braccia, ove Pietate
ripara con la gentilezza umana.

Quel « cerchio de le braccia » com'è suggestivo![1] Le intenzioni di Lapo sono molto chiare (c. *Donna, se 'l prego*):

pur aspettando che da lei [*l.* voi] si mova[2]
una dolce pietà, se 'n voi si trova,
in farmi grazia *d'empier lo disio.*

L'*empier lo disio* era la *gioi' compita* della ball. *Angioletta,* trasparente eufemismo, come la *gioia intera* e come il *compimento* di quei sensuali poeti. Nella canz. (*Gentil donna, s'io canto*) dove tanto arditamente Chiaro esclama:

Quando sarà la día
ch'a le mie braccia stretta vi tenesse!

l'audace pensiero non è associato alla Mercede, bensí alla Pietanza:

Se 'n voi pregio s'agenza,
Pietanza è quel ch'avanti l'onorisce.

E, a farlo apposta, eguale associazione ha luogo coll'altro passo qui dietro riferito, senza menzione della Mercede:

Del compimento
non saccio, donna, che talento avete;

per ben tre volte essendo ricordata la Pietà (canz. *In voi, mia donna*).

Questa era dunque la Pietà, e questo il chiamarla! questa la « nemica » di Dante!

Siamo sempre in un ordine d'idee perfettamente saturo di carnali ardori.

Sotto *pietate* si covria il disio,

è proprio il caso di ripetere con Cino!

E questo bisognava dimostrare.

La conseguenza diretta è che Madònna la Pietà, « nemica » di Dante, era la richiesta di mercede, nel suo vero senso consuetudinario, ch'egli avrebbe dovuto fare a Beatrice; era la richiesta dei favori amorosi di Beatrice, la quale richiesta tutti i suoi pensieri in contrasto gli

---

[1] V. pag. 233, n. 2. Ser Pace, son. *In vista occulto ciò che dentro pare* (C, n. 167): « Avrà forse *pietanza* del mio male.... | poi i' sovegna di *merzé* [« guiderd. »], se vole ».

[2] Canz. *Mille volte.* Tutta la strofe presenta guasti evidenti, che i concieri proposti non parmi valgano a sanare.

[3] V. pag. 218, n. 4. Lo stesso Guittone, son. *Gioiosa gioi':*

che mai de cosa null'altra mi membra,
che[d] a vedere come porto o riva
prender potesse in tra le vostre membra.

Su questo « porto » v. pag. 224 n.

[1] Messer Iacopo Mostacci, c. *Amore, bene veio:*

[Ma]donna e (*l*) Amor àn fatto compagnia,
e teso un dolce laccio
per mettere in sollaccio lo mio stato;
e voi mi siete, gentil donna mia,
colonna e forte braccio,
per cui sicuro giaccio in ogne lato.

[2] *si mova.* Messer Semprebene, l. cit.: « però vi priego, dolze mia nemica, | da voi *si mova* merzede e pietanza ».

consigliavano; la richiesta, cioè, che sotto un velo d'ipocrisia, ormai piú non nascondeva le origini impure di quel linguaggio e le impure brame. Egli se dobbiamo credergli, sentiva avversione e disgusto per questo rimedio estremo, ma foce naturale di ogni amore. Si noti una cosa gravissima: Fra i quattro pensieri che si accordavano nel suggerirgli il ricorso all'invocazione della Pietà nel senso che abbiamo illustrato, vi era anche questo: « la donna per cui Amore ti stringe cosí, non è come l'altre donne, che *leggeramente* si muova del suo cuore ». Sicché, salva la maggiore pertinacia, Beatrice era come tutte le altre donne. Ed anche questo bisognava dimostrare! E perché simile alle altre, che di meglio che ricorrere al mezzo infallibile di vincerne la resistenza? E se piú pertinace, sempre restando donna, che di meglio che un drastico rimedio, il quale « *per forza* » riduceva la donna in potere dell'ammiratore? E vengano gli allegoristi colle loro materasse di nuvole!

Primo nostro compito è ora di indagare se questa grande avversione del giovane Alighieri ha lasciata alcun'altra traccia negli scritti suoi di quegli anni, e specialmente in quelli ch'ebbero il suo ufficiale riconoscimento coll'ammissione nel libello.

Già è significativo il vedere com'egli, delle due dizioni *chiedere Mercede* e *chiedere Pietà*, abbia evitata la piú impronta e scoperta, resa sfacciata dal lungo uso e da inverecонde vanterie. E non solo nel particolare momento e punto che abbiamo esaminato, e che ci ha offerto il tema per questo studio, ma in tutta la *Vita Nuova*. [1] Vi è di piú: la parola scomunicata *mercede* egli l'usa unicamente per riabilitarla, trasportandola in Cielo, viva e morta Beatrice; cioè, cantando, lei viva (c. *Donne che avete*):

> Lo Cielo che non àve altro difetto
> che d'aver lei, al suo Segnor la chiede,
> e ciascun santo ne grida merzede . . . ;

e lei morta (c. *Li occhi dolenti*):

> Ma qual ch'io sia, la mia donna il si vede;
> ed io ne spero ancor da lei merzede.

Mai piú s'incontra questo vocabolo nel libello, se non due altre volte sole nelle castissime locuzioni semi prepositive *la sua merzede* = « mercé di lui » (cap. XVIII) e *vostra merzede* (ult. v. della c. *Donna pietosa*).

Né tutto questo è uno dei soliti argomenti *ex silentio*, poiché è materialmente evidente l'astensione dall'uso di una voce starei per dire tecnica nella favella d'amore, e solo nei riguardi di Beatrice; mentre nelle infocate rime per altre donne essa fa la sua apparizione, e nell'ordinario suo apparato: due volte nella quasi brutale canzone *Cosí nel mio parlar*, cinque altre nella pur fervida *Io sento sí d'Amor* e una volta nella ball. *Voi che savete*, la quale, per me, non è di amore allegorico e dottrinale. Solo nel son. *Deh, ragioniamo insieme* Beatrice (sí, è lei!) è designata come Merzede, causa, forse, dell'esclusione; e due volte nella prosa che accompagna la ball. *Donne, io non so.* [1] La fatale parola ricorre pure in altre poche rime che il Barbi recisamente esclude dal Canzoniere di Dante; intorno alla quale esclusione ci è stato [2] e ci sarebbe ancora a ridire; ma ad ogni modo in esse par che non si tratti di Beatrice.

---

[1] Anche dove avrebbe potuto equivocare: « partitome [*non* partito me, *che darebbe a* partito *il senso di* spartito, diviso in parti] da le genti, in solinga parte andai a bagnare la terra d'amarissime lagrime. E poi.... misimi nella mia camera...; e quivi, *chiamando misericordia* a la donna de la *cortesia*,... m'addormentai.... » (cap. XII).

[1] È pure nel son. *Poi che sguardando*; ma esso non è di Dante.

[2] Degnissime di nota sono le considerazioni opposte al Barbi dal prof. Luigi Di Benedetto su alcuni sonn. tolti a Dante e assegnati a Cino. Cfr. i suoi *Studi* cit. pag. 26 sg.; e ora *Giornale Storico*, LXXXVII (1926), 141, e *Bull. stor. pistoiese*, XXVIII, 3 e 4. Non meno pregevoli sono le osservazioni che il Di B. fa sul sapore schiettamente dantesco del son. *Io son sí vago*, pur cedendo alla grande e meritata autorità di M. Barbi, e rassegnandosi a regalarlo a Cino (pag. 30 sg.). Ma di Cino, a me pare, esso non è. Il Barbi, di solito tanto equo ed oggettivo, cade (o m'inganno) in contraddizione con se stesso a proposito del Red. 184, ed eguaglia, se non supera, contro di esso in severità (*Studi sul Canz. di D.*, pagg. 448, 502 e 503) il giudizio, già da lui riprovato (*op. c.*, pag. 460), datone da altri. Non vi è codice che vada esente da false attribuzioni; e il Red. 184 non è, parmi, di quelli che sorpassano la misura ordinaria nella frequenza delle inesattezze. Né io trovo definitiva avverso l'attribuz. di *Io son sí vago* a D. la testimonianza di Barb., XLV, 130 (ora Vat.-Barb. 4036); ché anzi essa, per la insincerità e torbidezza della sua fonte per quel particolare componimento, conclude in senso inverso. E invero: 1° Una lettura serena del son. *Io son sí vago* esclude, nel modo piú certo e manifesto, ch'esso sia missiva; onde, pur nel caso lontanissimo che dall'autore fosse

È mia opinione che, fino a sicura testimonianza in contrario, noi siamo tenuti a credere ciò che Dante ci narra del suo grande amore; a credere che egli non alterò la verità né per seguire la sbrigliata fantasia, né per artistiche convenienze, se non in quanto attenua o è reticente o è misterioso e nebuloso ad arte. L'attenuazione, la reticenza e la nebulosità, su fatti persone e circostanze particolarmente di luogo, sia per riguardi sociali, sia massimamente per discrezione e per non far torto a Beatrice (gli « schermi » ammoniscano), e molto piú poiché ella era morta, sono cose innegabili ed evidenti, e, a metà per lo meno, confessate. Molto, ma molto, di piú, e non già molto o poco di meno, di quanto egli narra è quello che dobbiamo supporre! Questa non è l'opinione prevalente oggidí sulla *Vita Nuova*: perciò via via nel corso di questo scritto farò prova di sgombrare il terreno dalla incredulità, dalle dubbiezze e dalle negazioni cresciute folte, fronzute e parassitarie attorno al libretto, di cui affogano la comprensione e ottenebrano la luce purtroppo crepuscolare. Per l'Alighieri si ripete la strana, ma consueta, storia: non gli si presta fede, quando la verità gli sfugge di bocca smozzicata, mormorata fra i denti e con aria trasognata; si giura sulle sue asserzioni, allorché la preoccupazione apologetica, come nel *Convivio,* è manifesta, ansiosa e quasi angosciosa.

Con queste premesse, e stando alla lettera del racconto giovanile, osserviamo che il nostro innamorato, fino al dì della « battaglia de' diversi pensieri », non ebbe ragione alcuna di chiedere pietanza o merzede nel senso acceso di queste espressioni. Egli era piú che pago al semplice saluto di Beatrice, il quale gli faceva parere che vedesse « tutti li *termini* della beatitudine » (cap. II); la sua beatitudine a quel saluto era « intollerabile » (cap. XI), superiore (« redundava ») alla sua « capacità » di sensazione e di godimento. Quel saluto per lunga pezza fu il « fine » (cap. XVIII) unico dell'amore di Dante; la bocca di lei, « operazione » della quale era il saluto, fu per lui « fine d'Amore » (cap. XIX). La *pietà* o *mercede* invocata dai trovatori era al contrario un *termine*. un *fine* troppo piú definitivo e conclusivo. [1] È chiaro che il momento psicologico e di risurrezione dei sensi, che lo stimolassero a quella invocazione, non era ancor giunto; e però totale è l'assenza di essa sino a quel giorno, cosí nel pensiero come nella parola del poeta; e giustamente « nemica » doveva parere a lui la maniera procace ed uniforme sino al convenzionale, tenuta fino allora dai poeti erotici. È in

---

stato inviato ad altro scopo che a quello della pubblicità e diffusione, esso non implica, in modo sia pur minimo, la richiesta di risposta; 2° È altamente inverosimile che il perugino Ser Marino Ceccoli, ancor vivo nel 1366, fosse il destinatario di una missiva di quel genere, la quale, per l'ardore dell'affetto che l'anima, sia di Dante sia di Cino, non può mai essere posteriore al 1315. Se lo lasci dire il prof. Di Benedetto: l' « ala stanca » ch'egli vede nel son. è cosí reale, com' è reale l'aria piú senile che il De Sanctis (l'egregio professore non si dorrà della compagnia) sentiva nella c. *Spirto gentil* messa a confronto colla c. *Italia mia*. No, no: il son. è di quelli come Cino non ne ha scritti mai, o assai di rado; senza deviazioni, senza grovigli, senza sgangherature, senza immagini sforzate, senza stento e stiracchiature; vitale e sano nel suo vigore e nella sua pienezza. Umanisti di gusto squisito (l'apprendo dal vol. del compianto A. Santi), quali il Salvini e il card. Leopoldo de' Medici, lo avevano in particolare estimazione: il Petrarca lo aveva presente all'animo, quando scriveva i due sonn. rifiutati *Io son sí vago della bell'Aurora* e *Sí come il padre del folle Fetonte* (v. 9). 3° Precisamente perché il Barb. XLV, 130 è raccolta condotta con spirito campanilistico e perugino, esso può nell'attribuzione aver fatto capo, persino involontariamente, a una di quelle debolezze municipali che a Dante dovevano far preferire Cino, che insegnò allo Studio di Perugia, innanzi a un sonetto di dubbia paternità o, poniamo, adespoto. E non è necessario neppure di pensare a un' impostura del Ceccoli, a un'impostura, cioè, simile alla proposta messa in giro al son. *La gola e 'l sonno* del Petr. (cfr. il noto *Saggio* del Carducci, pag. 3, e Medardo Morici, *Giustina Levi-Perotti e le petrarchiste marchigiane*, Firenze, 1899): può trattarsi di pura esercitazione (vedi ora G. Zaccagnini, *Le Rime di C. da P.*, Genève, Olschki, 1925, p. 260), quale, per es., io credo la risposta per le rime di Leonardo del Guallacco di Pisa alla c. *Credea essere, lasso!* del concittadino Galletto: quale le risposte di Sabino alle *Eroidi* di Ovidio; o le risposte, a nome di Laura, che un cinquecentista sfaccendato fece al Petrarca. Superfluo poi citare esempi come quello del Longfellow, che nel suo *Psalm of Life* tenzona nientemeno che col Salmista.

[1] « quello afare » (Guittone, son. *Me pare aver ben dimostrata via*); « il.... grande affare | che po' venire per lo fino amore » (Neri de' Visdomini, c. *Oi forte inamoranza*). Cfr. pag. 237, n. 5. Quale fosse anche allora « quel soave fin d'amor, che pare All' ignorante vulgo un grave accesso » (Ariosto), vedremo a pag. 238 e 239. Veggasi pure il § V di questo scritto, in principio

natura un tale stato dell'animo e dei sensi? od è espressione consentita solo a un amore affatto allegorico? Per me è uno stato d'animo e di sensi che perfettamente si riscontra in natura, e nemmen troppo raro. Vi è un periodo critico, estremamente delicato, nei primi anni della pubertà, anzi della giovinezza, particolarmente in persone moralmente sane e nel tempo stesso passionali, in cui l'anima e i sensi sono un fiore sacro di profumo e di bellezza ideale, in cui un giovane o spiritualizza sino all'esaltazione ascetica un primo profondo affetto, oppure si sdoppia, ed accanto al rapimento mistico per una fanciulla ideale può avere impulsi sensuali per altre donne, specie se mature. Credo che quest'ultima sia stata un tempo la condizione spirituale di Giacomo Leopardi giovinetto. È quistione di durata, o di maggiore o minore intensità del fenomeno; ma esso è molto piú comune che non si pensi. C'è dell'altro: questa sublimazione d'istinti succede non di rado a una puerizia assai piú desta a stimoli del senso che non suole immaginarsi: chi, per ufficio è tenuto a sorvegliare piccole anime, ne sa alcun che. Molte volte in certe cose è assai piú degno di fiducia un giovanotto, che non un ragazzo o un vecchio: il ragazzo è tuttora lontano, il vecchio si è di troppo allontanato dal momento divino in cui la vita fa nell'essere umano la sua piú alta affermazione, tanto da poggiare quasi, pel soverchio, fuori della vita. L'Alighieri, con adorabile sincerità, appunto ci fa comprendere quanto piú fosse egli pericoloso da ragazzo, dopo i nove anni, che non fra i diciotto e i venti. Gl'impulsi suoi di ragazzo, nell'ammirazione precisamente di Beatrice, non furono celestiali davvero, anzi i reggimenti di Amore vennero tenuti a segno non senza il fedele consiglio della ragione e la virtú della ragazzina:

> . . . . ne la mia puerizia molte volte l'andai cercando . . . . . E avvegna che [*l.* ch'ē = ch'en] la sua imagine, la quale continuamente meco stava, fosse baldanza d'Amore a segnoreggiare me, tuttavia era di sí nobilissima vertú, che nulla volta sofferse che Amore mi reggesse sanza lo fedele consiglio de la ragione in quelle cose là ove cotale consiglio fosse utile a udire (cap. II).

Or, tornando col discorso al periodo critico delle estasi, bisogna ricordare che esso non è di lunga durata. Era già trascorso, chissà da quando, per le giovani[1] donne che stupivano alla semplicità e agli sdilinquimenti del giovane innamorato, a' suoi atti e a' suoi sguardi spiritati; e gli chiedevano: « A che fine ami tu questa tua donna...? Dilloci, che certo lo fine di cotale amore conviene che sia novissimo [= singolarissimo, stranissimo; o, come diremmo ora, stravagante] » (cap. XVIII). In amore il fine non può essere che uno! Già glie lo aveva detto Amore in persona; e lui fa come chi non capisce, fa come.... — mi sia concesso di dirlo colle piú profonde attestazioni di rispetto e reverenza, — come i suoi commentatori. Amore gli aveva detto, in latino s'intende, e, a dir vero, in un latino che si presta all'equivoco:[2] « Ego tanquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentie partes: tu autem non sic ». È mai presumibile che Amore, centro e vita del tutto, da alcuni predecessori e contemporanei di Dante (si pensi per esempio alla *Excellente ballata di Messer Caccia da Chastello*) identificato con Dio stesso,[3] mettesse il poeta al medesimo suo livello, e facesse paragoni fra sé e lui, anziché fra l'Alighieri amante e gli altri amanti? Assolutamente no! Amore volle dire solo, che tutti gli innamorati si possono assomigliare, uno per uno, a ciascuna delle *circumferentie partes*, le quali *simili modo se habent*,

---

[1] E « giovani » erano; non per testimonianza della *V. N.*, ma per ciò che ne dice la c. *Ei m'increscе di me,* 85: « Io ho parlato a voi, *giovani donne* ».

[2] Che le parole latine di Amore siano un parlare « molto oscuramente », è l'autore stesso a dirlo, ed Amore conferma, rifiutando di spiegare. Ma col pianto e coll'ammettere che la conoscenza del vero senso non sarebbe stata « utile » al giovane, ammette che la verità era nemica alla innocenza ed alle illusioni del poeta, alle illusioni intorno a Beatrice!

[3] Amore è Cristo in un son. di Giovanni Quirini. Cfr. M. Barbi, *La questione di Lisetta* in *Studi Danteschi*, I, pag. 54, n. 2. Messer Piero Asino [degli Uberti, cugino di Farinata] nell'unico son. a lui ascritto (Vat. 3793, n. 899):

> Per un camin pensando gía d'Amore
> com'egli è fiore ed à gran segnoria:
> sapemo c'omo no 'n trova magiore,
> se non Segnore Dio....

È addirittura il Signore Iddio nella c. *Quando potrò io dir* di Cino. E lui stesso, Dante (c. *Amor, tu vedi ben*):

> ... Vertú che sei prima che tempo,
> prima che moto o che sensibil luce,
> increscati di me, c' ò sì mal tempo:
> entrale in core omai....

si comportano, rispetto ad Amore *centrum circuli*: Dante invece voleva essere (e qui il neologismo cade a capello).... eccentrico; voleva fare all'amore in modo diverso da tutta l'altra gente. Il candido vestito Signore, simbolo della qualità angelica[1] dell'affetto del giovane sino a quel dí, affetto con « fine.... novissimo » antierotico, — tutte le distinzioni convenzionali fra « amor fino » e il « folle amore » erano, ripeto, purissime menzogne, — gli parla oscurissimo, e si rifiuta di dire chiaro ciò che alla innocenza del giovine non sarebbe stato « utile »; e piange, sapendo esser prossimo il dí della luce nella mente di costui, il giorno del risveglio della carne, il giorno della conoscenza del cuor femminile. Ho detto che il periodo acuto dei sogni era, certo, trascorso per le interrogatrici di Dante: chi assicura che non fosse passato per Beatrice essa pure? Nel racconto ella sembra stufa dello spettacolo meschino del suo ammiratore nelle ripetute « sconfitte ». Il riso e il « gabbo » dettero l'ultimo strappo al velo mistico innanzi agli occhi del poeta. Il velo si squarciò, i « simulacra » furono pretermessi. È noto che, nonostante l'autorità del cod. Martelli che reca la lezione tentatrice *simulata* riferibile agli « schermi », è quasi un'assoluta certezza che si debba leggere *simulacra*, cioè « idoli, credenze fallaci, illusioni ». Quali? Che Beatrice non fosse come le altre donne! La compagna dell'uomo può immolare il suo cuore al sentimento religioso, essa che è stata la madre della religione intesa come culto della stirpe, alla guisa che fu madre della stirpe e della famiglia cosí come ora la concepiamo; ma, tempio vivente qual è della perpetuità della razza, non può piegarsi a false concezioni del genere dell'amor platonico. È ciò che Chiaro con gran « chiarità » si sforzò di far capire al giovane confratello:

Ché b(*uo*)[e]n a donna, a Dio s'ène demessa,
l'amanza d'uom carnale è d[r]i[t]t[a] al pianto:
a null'altra l'amor non è 'n disdegno.

Allora cominciò il canto della Pietà. Questo noi non esamineremo, se non dopo aver fatto altro lungo cammino.

Usciamo dalla *Vita Nuova*. Qualche codice ha a noi tramandata una tenzone in sonetti coi nomi di Dante, proponente, e di Chiaro Davanzati; e non solo col nome di Dante, ma tra le rime di lui. Nella proposta, questi descrive una situazione identica quasi a quella della « battaglia de' diversi pensieri ». Di questi, quattro erano i principali antecedenti, da cui scaturivano due altri: il consenso di tutti e quattro nel ricorrere alla Pietà, e l'avversione del poeta a questo rimedio. Nella proposta della tenzone i pensieri sono semplicemente tre; ma, osservando bene, si vede che il primo riassume i quattro della « battaglia », mentre il quinto e il sesto della « battaglia » corrispondono rispettivamente al secondo e al terzo della tenzone.

Tre[1] pensier aggio, onde [*dont*] mi vien [= conviene] pensare,
et[2] ovvi incluso tutto il mio sapere;
e ciaschedun, per sé, mi dà penare,
comunemente fannomi morere.
L'uno m'afferma pur ch'io deggia amare
la bella, a cui donato aggio il volere;
ed io, no, 'l sento, e' [= eo] nol (*v*)[d]eggio obliare,[3]
ché non potria senz'ello gioia avere.
Ne gli altri dui non so prender fidanza:
l'un meco ardisce, e fammi coraggioso
ch[ed] io d'amor richieda la mi' amanza;
l'altro non tiene [= non contiene in sé] 'l cherir, temoroso:[4]
ond'io ti prego, Chiaro, per tua orranza,
che mi consigli del men dubitoso [*redoutable*].

---

[1] Cfr. *Apocal.* IV, 4 e *Pg.* XXIX, 65 sg.

[1] Sull'esempio del Barbi, rammodernizzo le forme *Tri, haggio, experientia* ecc., che devono attribuirsi al copista.

[2] Io non ho la predilezione per l'iato fra vocali disaccentate, o di cui l'anteriore è disaccentata, che hanno i moderni editori: essi l'hanno pur dove la varia lezione dei mss. permette l'uso del *-d* efelcustico, cosí etimologico come semplicemente fonetico. Sento di non poter essere ossequente a ciò che, per me, va attribuito alla trascuraggine dei menanti e alla loro inettitudine a sentire l'armonia del verso; fino a tanto almeno che non mi si provi che le vocali iniziali toscane siano affette da un ^c^amza cosí come le abruzzesi (e le tedesche). Ma di ciò ad altro tempo.

[3] Il Pellegrini, seguito dal Barbi, emenda (*Rass. bibl.*, XXIII, 1915, pag. 5): *ed io 'l* [*con*]*sento e nol voglio obliare* Io mi son voluto mantenere piú fedele alla lez. del ms. Si potrebbe lasciarla assolutamente intatta, quando fosse consentito di supporre una sopravvivenza *nol'* dal lat. *nolo* « non voglio », cosí:
ed io nol', sento, e' nol', veggio, obliare,
tenendo conto del *volere* ch'è nel v. preced.: « sento e vedo che non voglio (poiché il mio volere fu donato alla mia bella) dimenticare [*in senso assol.*] ». Latinismi crudi inavvertiti finora (p. es. *parere* da *pareo*) non mancano nelle rime del Duecento.

[4] « L'altro, timoroso, non contiene in sé il divisamento del chiedere ». Il Pellegr. corresse: *L'altro me tiene al cherir temoroso*; il Barbi: *l'altro mantiene il.*

Il *richieder d'amore* qui è sicuramente la stessa cosa che il *chieder pietà* e il *chieder mercé,* e nel senso piú audace. L'equivalenza appare dalle risposte di Chiaro:

(*ché*) Nulla fora[1] di cor sí orgogliosa,
s'un suo servente è pien d'umilianza,
che 'l core suo non fusse pïatoso.

....era mia credenza fermo avere [*habere*, reputare]
ch'amassi, come gli altri,[2] a buona attesa;
credendo, *per mercé,* capere in essa,
e per servire. ..

L'audacia del significato di *richiedere d'amore* e di *cherire* è manifestamente spiegata nella replica di Dante:

ché lo desio fa l'uomo migliorare,
che 'l piú malvagio isforza di valere.
E quel [= quell'uomo] che vien e insu[e = *ensuit*][3] la dilettanza,
è di valer non mai sí desioso;
perciò in cherir non fermo mia speranza.
Ciò prova [= Di ciò è pr.] augel che piú canta, amoroso:
se vien [= avvien] che compia la sua disianza,
sí [= del pari compie] [e]d[4] el cantar, che sembra altrui [*alla femmina, ormai,*] noioso.[5]

Siamo dunque sempre al modo tenuto dagli uccelli, come dagli altri animali, per compiere la disianza: gli uccelli non sono platonici.

È contro esso, contro l'aspirazione ad esso che, pensando a Beatrice, il poeta sentiva repugnanza; o, ad esser piú giusti, vi fu un tempo in cui sentí repugnanza. Di questa condizione d'animo io non trovo facile traccia in altri rimatori del Duecento. Non certo nelle rime del Maianese,[1] a cui il Pellegrini (come già prima fece il Bertacchi) vuol dare i sonetti di questa tenzone, che l'unico manoscritto autorevole il quale la reca (il Marc. IX. it. 191) dà all'Alighieri.

Per fortuna la posizione rispettiva del Maianese e del gran Fiorentino nei riguardi della *Mercede* è spiccatissima e netta in una delle ten-

[1] Il Barbi: *fu;* forse per la misura del verso (quando si conservi il *ché* iniziale), e per il *fusse* dell'ult. v. Ma un aoristo gnomico qui non è consentito dal penult. v. col presente in funzione di futuro anteriore, come suole avvenire, per le proposizioni subordinate, in francese (in inglese) e anche in italiano. Né il *fusse* è riferibile al futuro con forza di condizionale solo nella sintassi meridionale: « e non è pena tanto dolorosa | ch'io nom *sofrisse* jm far uostra piagienza », Guittone, son. *Promisi dire* (Vat. 3793 n. 703); « Ma se legge né Dio non l'imponesse, | m'è pur avvisa [*fa rima con* guisa *e* divisa] che ciascun *dovesse,* | quanto *potesse,* far che stesse in possa | ogni cosa che per ragione è mossa ». Id., c. *Ora parrà*: « da che *potrebe* nascier questo erore | ch'io mutasse da uoi la spene mia? | Non già per cosa c'auenir *potesse* ecc. ». Chiaro, son. *Madonna, i' agio audito* (Vat. cit., n. 724).

[2] Ecco le parole latine di Amore! « come gli altri »: *tu autem non sic!*

[3] Gli altri editori: *viene in su la.* Cfr. ingl. *to sue* = *to woo* « far la corte a una donna », *suitor* « aspirante alla mano di una donna ».

[4] *ed* = *et*[*iam*]. Nei mss. occorre guardare con attenzione ai casi, non frequenti ma non rarissimi, in cui il *d* eufonico (quando efelcustico e quando etimologico) è aggregato, non alla parola che precede (*ed, ched,...*), ma alla successiva, come negli unici casi sopravviventi *è desso, son dessi.* In verità mi sembrano piú ragionevoli i francesi col loro *-t-*. Nel cod. Laur. Red. 9, n. 58: « e souen *a dognora* » (A. 2: « e souen(*e*)mi adognora »). Nel codice Vat. Barb. già XLV. 47, n. 194: « *se del* [l. *se-d-el*] non trova paro o semegl[i]ante ». Nel Vat. 3793, n. 307 (c. *Ben aggia* di risposta a Dante), v. 64: *finché digiugnerò* = *finché-d-i' giugnerò,* e n. 309 (c. *La gioven donna cui appello Amore*), v. 26: *ꝛ de al mio parere* per *ꝛ-d- è al m. p.* Un *-d-* simile al franc. *-t-* bisogna vedere, nello stesso cod. al v. 5 della cit. c. *Ben aggia;* dove leggesi *chedegli* = *che-d-egli;* e al n. 580 (8) dove leggesi *chedassai mi piacieria* = *che-d-assai mi p.* (cfr. l'altra redaz. sotto il n. 753). Nel Braid. AG. XI. 5 e nel Marc. IX. 191 (correz. a marg.) il v.: « Sed e' non fosse Amor che lo conforta » di Cino (son. *Veduto àn*) è scritto: *se de non fosse.* A questo è dovuto l'« e par *che d'umiltà* 'l su' nome canti » della ball. *Veggio negli occhi* di Guido Cavalcanti, ch'io lessi e leggo « e par ched umiltà ecc. »; com'è dovuta l'espressione, secondo me, priva di senso, *che in ombra d'Amore*, dove, a parer mio, deve leggersi:

Deh, violetta, che in ombr[a], ad Amore
negli [= che era negli] occhi miei sí subito appa-risti,...

[5] Dante ricorda al suo corrispondente la teoria di Chiaro stesso (son. *L'amore à la natura de lo foco,* doppia redaz. in Vat. 3793, n.[i] 351 e 595), che l'amore

e ven de lo vedere e d'udïenza,
de lo pensiero ed ancor di sagiare:
(*e*) fermasi quando vene lo piacere.

Monte (son. *Di quello frutto*, Vat. cit. n. 634) ripete nel solito modo melenso:

ma 'l fermamento è lo piacere usando.

[1] Cfr. le bb. *Gaia donna piacente* e *Donna, la disdegnanza;* la c. *Lasso, mercé cherere;* i sonn. *Ahi, gentil donna* e *Angelica figura* per la mercede. L'arditezza poco pudibonda dei desiderî appare poi spesso altrove (p. es. nelle bb. *Tanto amorosamente, Per lunga soferenza,* c. *Tutto ch'eo poco vaglia*).

zoni fra i due omonimi. Il Maianese apre cosí la tenzone:

Amor mi fa sí fedelmente amare,
e sí distretto m'àve in suo disire,
che solo un'ora non poria partire
lo core meo da lo suo pensare.
D' Ovidio ciò mi son miso a provare
che disse per lo mal d'amor guarire,
e ciò ver me non val mai [*mas*] che mentire;
per ch'eo mi rendo a sol merzé chiamare.
E ben conosco omai veracemente
che 'nverso Amor non val forza ned arte,
ingegno né leggenda ch'omo trovi,
mai [*mas*] che merzede, ed esser sofferente
e ben servir: cosí n'àve omo parte.
Provedi, amico saggio, se l'approvi. [1]

Il Fiorentino risponde:

Savere e cortesia, ingegno ed arte,
nobilitat' e [2] bellezza e riccore [= potenza],
fortezza e umil[i]tate [3] e largo core,
prodezza ed eccellenza, giunte e [*l.* o] sparte [= spartite],
este [= queste] [4] grazie e vertuti, in onne parte,
con lo piacer di lor [= col loro p.] vincono Amore:
una piú ch'altra ben à piú [*l.* pui, ?] [5] valore
inverso lui; ma ciascuna n' à parte.
Onde, se vòli, amico, che ti vaglia
vertute naturale o d'accidente, [6]
con lealtà in piacer d'Amor l'adovra,
e non a contastar sua graziosa ovra;
che nulla cosa gli è incontro possente,
volendo prender om con lui battaglia.

Tutti i mezzi virtuosi dell' ingegno, tutte le attrattive personali o della nascita o del censo o dell'animo, sono laudabili se impiegati a conquistare l'affetto di una donna: né la Mercede né la Pietà son ricordate, anzi pare che, rispondendo ad uno che la Mercede mette di sopra ad ogni virtú nel lenocinio d'amore, l'Alighieri la comprenda fra i mezzi violenti atti a contrastare la graziosa ovra d' Amore. E violento mezzo esso era!

Un altro importantissimo documento entra nel novero delle testimonianze circa il « novissimo » fine di Dante, importantissimo sotto piú aspetti, perché ci aiuta di giunta a demolire uno dei pilastri della critica dei semi-realisti. È la canz. *La dispietata mente*, di lontananza, che coincide e collima in tutto col tempo del viaggio narrato nel cap. IX della *Vita Nuova*. È ormai opinione comune, e ben fondata, che il viaggio avesse avuto per meta Bologna: da Bologna egli scrive:

Se dir voleste, dolce mia speranza,
di dare indugio a quel ch' io vi domando,
sacciate che l'attender io non posso;
ch' i' sono al fine de la mia possanza.
E ciò conoscer voi dovete, quando
L'ULTIMA SPEME *a cercar mi son mosso.*

— Ehi! ehi! Cosa? — Non s'allarmi il lettore: tutto quello che l' ingenuo poeta ha chiesto, la formidabile ULTIMA SPEME (il petrarchesco: « i begli occhi AL FIN dolce tremanti, *Ultima speme* dei cortesi amanti » è tutt'altra cosa, oh, tutt'altra cosa!) era, Dio gliel perdoni, semplicemente.... IL SALUTO, o, se vi piace meglio, la « salute »:

piacciavi di *mandar* vostra salute.

D'altra parte per lettera o per messi non si può concedere gran che di piú. Nessuna richiesta pericolosa:

e quelle cose, che a voi onor sono,
dimando e voglio: ogni altra m' è noiosa.

Egli aveva accettato o divinato ciò che tutte le donne pongono a prima condizione della loro amicizia: « E la domna li respondet qu'ella volia volentier farli plazer d'aitan que li fos onor ». [1]

Sí m'abbellisce vostro parlamento
de l'adimando, sire, che facete,
che buonamente ci agio lo talento,
in osservare quello che dicete.
Ma solo di una cosa aggio pavento,
non sia vertate ciò che preferete
d'amor, sanza villano intendimento:
ché, s'egli è vero, certo mi piacete.

---

[1] Non di molto doveva il Maianese esser piú vecchio dell'Alighieri, nonostante la vecchia loquela, se quasi contemporaneamente i due si decisero l'uno per la *Mercede* e l'altro per la *Pietà*. — Le rime che vanno sotto il nome di Dante da Maiano formicolano di richiami alla Mercede.

[2] Barbi: *nobilitate, bellezza*. Il polisindeto è pure nel v. seguente.

[3] Barbi: *umiltate;* ciò che presuppone la pronunzia *fortezza e °umiltate*. Cfr. pag. 236, n. 2.

[4] La costr. è: *Savere e cortesia ecc. ecc.. este grazie e vertuti, giunte o sparte.... vincon Amore.* Sul modello della sintassi franc., che, dopo un soggetto composto, ha un soggetto apponente riassuntivo (di regola un pronome).

[5] Cfr. p. 244, n. 2. per l' inverso.

[6] Comunemente letto *od accidente: d'accidente* « accidentale », genitivo di qualità.

[1] CHABANEAU, *Biogr. des troub.*, pag. 44.

E vogliovi tenere in amistate,
in quanto piace a voi, che sia mio onore:
di ciò prendete da me sicurtate,
salvo che non vi sia villano amore;
e, se vi fosse, sí ve ne cessate:
non diletate lo meo disonore. [1]

Sono le risposte di tutte le figlie di Eva: ma prenderle in parola poi! [2] Dante prese in parola la sua; sin che Amore gli aprí qualche poco gli occhi coi *simulacra praetermittenda* e colla sua geometria. Come negare che siamo, pur con questa canzone, nella situazione « novissima » ed eccentrica rispetto al centro del *circulus* di Amore? Quanto ragionevolmente si può pretendere un *bis in idem* con altra donna, schermo o non schermo? Dunque la canzone parla a Beatrice. Con questo, già senza bisogno di altro, precipita tutta la montatura attorno al son. *Cavalcando l'altr'ier*; la quale cade, e lo vedremo subito, per altro ancora. Prima però di esaminare il sonetto, non possiamo astenerci dal fare una serie di constatazioni che scaturiscono dal testo che abbiamo innanzi: 1° La permanenza a Bologna non fu breve. Dovette avere motivi molto seri, probabilmente di studi, se egli la continuava suo malgrado. E suo malgrado, non per smanie amorose soltanto, ma perché essa forse non era senza pregiudizio degl' interessi ch' egli aveva a Firenze:

La dispietata mente, che pur mira
di retro al tempo che se n' è andato,
da l'un de' lati mi combatte il core;
e 'l disio amoroso, che mi tira
ver lo dolce paese ch' ò lasciato,
d'altra part' è con la forza d'Amore.

Le due forze che agivano su di lui erano nettamente distinte: i primi tre versi esprimono preoccupazioni assolutamente differenti dall'amore: a gravi pensieri sentivasi richiamare dalla mente « dispietata », pensieri di avvenimenti, quasi certamente angustie se non proprio sciagure, che funestavano la sua casa e che gli laceravano l'animo, rendendolo smanioso di ritorno. È inutile saper questo? 2° A Beatrice non riusciva indifferente lo scopo di quella permanenza; altrimenti, con qual diritto avrebbe egli fatto appello a lei per un aiuto a vincere la tentazione di lasciare Bologna? con qual diritto le avrebbe fatto nella chiusa balenare, quasi come risoluzione le cui conseguenze sarebbero state spiacevoli ad entrambi, lo improvviso ritorno a Firenze?

Canzon, il tuo cammin vuol [= deve] esser corto [= sollecito];
che tu sai ben che poco tempo omai
puote aver luogo quel [= l'attendere] per che tu vai.

I disegni di Dante sull'avvenire erano forse di acquistare abilità nell'*Ars dictaminis* e nel *Cursus*, colla mira del conseguimento di qualche ufficio onorevole e rimunerativo. Il viaggio ebbe luogo al piú presto verso la fine del 1286 (« alcuni [1] anni e mesi » dopo la primavera del 1283): nel 1290 fu in grado di scrivere (*V. N.* XXX) una epistola latina ai « principi della terra (?) » sulla morte di Beatrice. I disegni, dunque, di Dante per l'avvenire non erano senza riflesso sull'avvenire di Beatrice. È inutile saper questo? 3° Per chiedere a Beatríce il saluto, e per definirlo « ultima speme », tra lui e lei bisogna che ci fosse una intesa. Solo che l'intesa, dalla parte di Beatrice, era di confortare l'amico di tanto in tanto col saluto puro e semplice come tra persone dei due sessi legati da relazioni di amicizia o di buon vicinato, e niente piú; però non ignorando che, pur cosí incoloro, Dante l'attendeva coll'ansia onde si attende l' « ultima speme ». Questa volta però Dante non vuole il saluto incoloro, ma lo esige accompagnato da messi d'amore:

---

[1] Vat. 3793, n. 759. Cfr. il son. *Ornato di gran pregio,* 13 (A. 910) della Compiuta, tenendo presente il v. 10 della proposta adespota.

[2] « Donna vol sempre no dire e sí fare ». Guittone, son. *Modo ci è anche*. Un anonimo (A, 300; lez. non sicura):

se per alcuna fiata
l'adimando plagere,
di no risponde ognora...
La parola noiosa,
onde madonna è usata
tuttavia di scondire, [*l.* no dire,]
mi mette in gran paura;
ma la vista gioiosa,
la piagente trovata
parte mi [=frattanto] dà tenere
d'avermila sicura.

[1] Certo, non mai meno di due, ch' è il minimo plurale, anzi a rigore, solo duale, ma molto, piú probabilmente tre. Si recò a Bologna verso l'apertura dell'anno scolastico; è coincidenza concludentissima. Il secondo, come il primo, incontro ebbe luogo nella primavera avanzata, questa volta nel 1283: gli « anni » interi, per conseguenza, si chiudevano nella primavera; e la frazione dei « mesi » può benissimo corrispondere all'autunno e al riaprirsi dei corsi accademici.

Dunque vostra salute omai si mova,
e vegna dentro al cor che lei aspetta,
gentil madonna, come avete inteso:
ma sappia che l'entrar di lui si trova
serrato forte da quella saetta
ch'Amor lanciò lo giorno ch' i' fui preso;
per che [= per il che] l'entrare a tutt'altri è conteso,
fuor ch'a' messi d'Amor, ch'aprir lo sanno
per volontà de la vertú che 'l serra:
onde ne la mia guerra
la sua venuta mi sarebbe danno,
sed ella fosse senza compagnia
de' messi del signor che m'à 'n balia.

Era un mettere le condizioni assai rotondamente: Dante non voleva piú saluti con sottintesi, ma un'espressa dichiarazione di contraccambio all'amore ch'egli le professava. [1] Ingenuo l'abbiamo chiamato,... ma non tanto. 4º Ecco una testimonianza che solleva qualche poco il velo della *Vita Nuova*.

IV.

E poiché mi ci sono impegnato, mi si lasci parlare del son. *Cavalcando l'altr' ier*, affrontando, per quanto ciò sia poco cavalleresco, le due gentildonne che il giovine Alighieri avrebbe amate, contemporaneamente a Beatrice o prima di lei.

Il D'Ancona vide negli « schermi » due affetti giovanili « sensuali », contemporanei a quello per Beatrice ideale e puro. Dove le testimonianze? È una ipotesi; tanto salda, quanto, ahimé, l' idealità e la purezza, sino alla fine, dell'amore per la gentilissima. Il Barbi, per tôr di mezzo forse il poco simpatico sincronismo di quegli amori, peggiora l' ipotesi, facendo cominciare di colpo, contro ogni verosimiglianza (come vedremo), colla passione per Beatrice anche gli assalti amorosi a costei, subito dopo l'avventura col secondo preteso schermo. Ma perché negare a Dante quello che era nel costume o malcostume dell'egoistico amor cortese, pel quale tutti i mezzi, e particolarmente i piú obliqui, erano buoni, compreso quello di compromettere la reputazione e la pace di altre malcapitate, per una difesa che finiva col riuscire illusoria? [1] Chiedete perché? Per il son. *Cavalcando*. In questo, Amore incontra il poeta in viaggio, in un viaggio (spiega la prosa) che lo conduceva lontano da Firenze, verso una mèta assai distante ch'era sulla via percorsa dal primo schermo, recatosi in paese ancora piú remoto; e gli dice (si notino attentamente le parole):

. . . . . . « Io vegno di lontana parte,
ov'era lo tuo cor per mio volere,
e recolo a servir novo piacere ».

Quando si scrive, che che si scriva, come in ogni azione umana meditata, — salvo che colui il quale scrive sia Mr. Dick, l'amico di David Copperfield, — dev'esserci un motivo e uno scopo. Un sonetto d'amore lo si scrive o come sfogo dell'anima, o perché esso giunga sotto gli occhi o all'orecchio dell'amata, o per ambizione letteraria, o per tutte queste cose insieme. È mai credibile che Dante, il quale per assai minori peccati ha scacciate tante altre, e anche piú pregevoli e degne, rime, ambisse, a sfogo dell'anima o per acquistar fama, di far conoscere a contemporanei e a posteri che il suo cuore era un pallone di quelli adoperati al gioco modernamente noto col nome di *lawn-tennis*, in cui Amore faceva da racchetta, e che si ripromettesse di farci una bella figura, la figura di persona seria, degna di fiducia, onorevole e stimabile? È mai credibile che Dante supponesse che le parole ora citate, giungendo

[1] Il Notaro, c. *Ben m' è venuta*:

Chi è temente, fugie villania;
e, per coverta, tal fa cortesia;
ch' io non vorria da voi bella semblanza,
se da lo cor non vi venisse amanza.

— È manifestissimo che la corrispondenza poetica con Chiaro è di molto anteriore alla canzone, in cui Dante fa bene la sua dichiarazione e la sua richiesta. La canzone dev'essere del 1287; la corrispondenza con Chiaro verosimilmente d'un tempo, quando già il periodo dell' estasi pura volgeva al tramonto: la primissima alba del risveglio dei sensi si appressava, se il giovane poeta pesava sulla bilancia gl'inconvenienti, per l' ispirazione, del conseguimento del disio. Si era, probabilmente, al 1285: e di quel tempo, o poco innanzi, deve esser nato il son. *A ciascun alma* che il racconto della *V. N.* fa risalire al 1283.

[1] Agli esempi di Guglielmo di San Desiderio e di Folchetto di Marsiglia, lo Zappia (pag. 263, n.) aggiunge il son. *Siccome il buon arciere* di Maestro Migliore degli Abati; e a pag. 261 aveva già ricordato Ovidio (*Ars amat.*, III, 538) e Cino (? v. pag. 227), son. *A vano sguardo*. Al v. 14 del son. di Migliore manca una sillaba, e va letto: « Non sa[pra]nno onde move il mi' alegraggio ». L' immagine dell'arciere Migliore l'aveva trovata in Guittone, son. *Già lungiamente sono*, 9-11. Oltre che là, Guittone parla di schermi nei sonn. *Ahi come ben del mio* e *Non sia dottoso*.

alla notizia della nuova fiamma e a quella dell'antica, dovessero sonare carezzevoli, grate, suadenti, complimentose, lusinghiere e tenere, atte a conciliare affettuoso palpito nell'una e un soave ricordo e struggimento nell'altra, e non piuttosto indignazione, risentimento, cruccio, disgusto, avversione e disprezzo?[1] La risposta (chiedetela a una donna) non può esser dubbia. Per chi e a chi, perché e a che scrisse l'Alighieri il sonetto, se non alla gentilissima e per assicurare la gentilissima che egli aveva ben compreso il senso delle parole e degli ordini comunicatigli per mezzo di « Amore », e col solo significato possibile che è quello dato nella prosa del libello? Quand'è che un uomo piú facilmente parla con leggerezza e poco riguardo di donne note a chi ascolta, se non allorché chi ascolta è donna essa pure, ed egli la vuol convincere di non aver occhi e mente che per lei? E non mancano altre ragioni. Perché il viaggio, che stava facendo, « sgradía » a Dante?

> Cavalcando l'altr' ier per un cammino,
> pensoso de l'andar che mi sgradia,
> trovai Amor....

Il sonetto è di argomento amoroso; prima che a causa estranea, o almeno almeno insieme ad essa, bisogna pensare a causa parimenti amorosa: il distacco da persona amata, che è quanto è detto nella prosa. Or la persona non poteva essere la nuova destinataria del cuore del poeta presso la quale Amore non era giunto ancora: il cuore Amore l'avea seco, la consegna non era avvenuta.[1] Eccoci di nuovo d'accordo colla prosa, di cui tanto diffidano il Barbi e lo Zappia; e che che voglia quest'ultimo colla sua « congruenza simbolica » fra il malumore di Dante e quello di Amore, Dante era di malumore prima di imbattersi con Amore, né era triste per telepatia, ma per cosa determinata, per il viaggio a lui sgradito: è nella lettera espressa del sonetto. Né è meno significativo lo stato depresso dell'animo di Amore:

> Ne la sembianza mi parea [,] meschino [!],[2]
> come avesse perduta segnoria.

Se Amore fosse stato addirittura Cupido, il figlio di Venere, come mai poteva ignorare quello che è detto nella prosa: « lo dolcissimo segnore, lo quale mi segnoreggiava per la vertú de la gentilissima »? e, non ignorandolo, perché credere che avesse perduta signoria? Ma mettiamo da banda la prosa, danniamola noi pure; come po-

---

[1] Il tono, cosí poco serio, tanto seccamente indifferente e privo di sentimento, del sonetto doveva pur far pensare. Nella prosa poi, a questo tono si unisce lo scherno dell'equivoco. Del quale, del resto, non si è avvisto nessuno, per lo scarso senso che generalmente si ha della lingua. In italiano, alla dipendenza del causativo (ma quale grammatica si occupa del causativo?), la preposizione *a* non deriva da *ad*, bensí da *ab* (e altrettanto avviene coi verbi di percezione *vedere, udire, sentire*...): *far fare una cosa a uno* significa *far fare da uno una cosa*. Collocando *faceva avere* fra due dativi, di cui a piacere uno può aver forza di ablativo, lo scrittore costruisce un enigma a doppio senso: « quello cuore che io TI faceva avere A LEI »,

= { quello cuore che io faceva che tu avessi a lei;
quello cuore che io faceva che a te ella avesse. }

Quale uomo al mondo, fornito di cuore, può, senza provocazione alcuna, parlare cosí di donne realmente amate?

[1] Come non bastassero le difficoltà della poesia, i commentatori han bisogno d' intorbidare pure la prosa: « il fatto che Amore gli nominasse la nuova donna in mezzo alla via e gli apparisse in abito di pellegrino non può significare altro [*vedremo che significa altro*] se non che quella donna fosse, certamente con altre, nella lieta brigata alla quale si era unito Dante » (Casini). No e poi no: Amore si recava a portarlo (« rècolo » nel son., « pòrtolo » nella prosa) a donna la quale sarebbe stata per essere (« a donna la qual sarà ») sua nuova difensione. Non solo Dante non l'aveva vicina durante il viaggio, ma, al ritorno, dovette *mettersi a cercarla* (« mi misi a cercare di questa donna », § X). — Un'altra cosa sbagliatissima sa vedere il Casini: « nelle ultime parole della narrazione *cavalcai quel giorno pensoso,* a me pare accennarsi che la durata di quel viaggio o gita o cavalcata fu di un solo giorno: ché, se fosse durata piú a lungo, non si intenderebbe perché non avesse avuto a perdurare ancora il nuovo stato d'animo di Dante ». Chi glie l' ha detto che non perdurò? Perdurò nel seguente e in altri giorni appresso, se, sempre in quello stato d'animo, scrisse il sonetto « Appresso lo [= *illó*] giorno », anzi cominciò (« cominciai ») a scriverlo. Nello stesso sonetto si parla di « l'altr' ier », che non è « il giorno avanti a ieri »; e, solo dopo tutto questo, egli seguita narrando: « Appresso la mia ritornata.... ».

[2] La vulg. e l'ediz. crit.:

> Ne la sembianza mi parea meschino [= servo]
> come avesse perduta segnoria.

Talché un uomo, può essere prima servo, e poi può sempre restando servo, perdere signoria. Dai due versi cosí letti mai sarebbe possibile trarre il senso, forse voluto dagli editori: *mi pareva servo, come chi avesse perduta signoria e fosse stato ridotto in servaggio.* — È il « cattivello » di un altro sonetto.

teva reputarsi spodestato, se il cuore del poeta egli l'aveva in tasca o nella pera di pellegrino? Dunque dobbiamo dedurne: 1° che il cuore trasportato in tasca o nella pera era posticcio, moneta falsa; mentre il cuore reale di Dante viaggiava con Dante, e poteva esser beccato da qualche acceggia consimile alla « cornacchia » di Onesto (Dante andava a Bologna) o alla « merla » di Cino o alla « colomba » di Gherarduccio Garisendi, le quali poi forse erano una stessa persona; 2° l'Amore incontrato per via non fu il figliuol di Venere, a cui sarebbe stato indifferente il paretaio nel quale Dante venisse preso, pur che fosse nella rete amorosa. Un Amore persona in carne ed ossa spiegherebbe molte cose; per esempio, perché avesse intrapreso un cosí lungo, ben lungo, viaggio per il recupero del cuore del suo servo, e non lo avesse ripreso alle porte di Firenze. Questo non si può spiegare colla necessità di lasciar trascorrere un certo tempo, prima che Dante dimenticasse, se già questi era rimasto sempre legato a Firenze, tanto che gli sgradia l'allontanarsene. Nessuna causa è visibile per il viaggio d'Amore, se non questa: che Amore, essendo persona, un uomo[1] o una intermediaria di amori, una segretaria o confidente, una pronuba, una rappresentante di Amore in terra, erasi recata ad accompagnare nella nuova residenza la prima « difesa », forse andata a marito. Ciò spiega la scelta poco opportuna del luogo e del tempo in cui avvenne l'incontro. Spiega altresí l'andare di Amore a capo chino per non essere riconosciuto dalla gente:

> e sospirando pensoso venia
> per non veder [= esser veduto da[2]] la gente, a capo chino.

Non ogni qualsiasi viandante, come vorrebbe lo Zappia, ma la « gente », la (come è detto nella prosa) « compagnia », tutti, o i piú, Fiorentini e conoscenti delle persone che potevano andare sotto il nome di Amore, vuoi come belle donne cantate da trovatori vuoi come confidenti.[1] Il mestiere di Amore era legato alla segretezza: e poi, diciamolo pure, doveva essere alcun poco redolente di lenonismo e atto un tantino a fare arrossire, come ne arrossiva Bonifacio Calvo:

> faz mon mestier, mas non dirai ges qel.[2]

Last not least: un'osservazione importante. Dante non conchiude il sonetto come gli sarebbe stato facile, per esempio cosí:

> *Del suo dire* allor presi sí gran parte ecc.,

ma invece lo termina a quest'altro modo:

> Allor presi DI LUI sí gran parte,
> ch'elli disparve,[3] e non m'accorsi come.

È, dopo lo *sgradire* del viaggio, la sola cosa che tocchi il poeta, è la sola, unica, vera commozione che increspi l'onda gelida del sonetto: il poeta vuol dire alla gentilissima che lei soltanto, pur se rappresentata da una semplice messaggiera, era capace di involarlo a se stesso.

Fu a quella messaggiera, io mi penso, ch'egli

---

[1] Un sonetto che il cod. D attribuisce a Cino, mentre l'Escurialense (f. 75r) lo dà adespoto (« Non so chi fe questo ») è volgarmente noto col principio

> *Amico*, s'egualmente mi ricange,

dal raccoglitore Escurialense fu letto cosí:

> *Amore*, se ygualmente me changie,

coll'avvertenza nell' interlinea « al' amicho » (BARBI, *St. s. C.* p. 514). Dev'essere stata lez. autentica. Dunque « Amore » era un « amico »!

[2] Propriamente: « perché altri non vedesse, per evitare l'altrui vedere », col *per* finale; derivato, per estensione, dalla stessa struttura grammaticale, ma con *per* causale: « Non è il mal piú che 'l ben a far leggiero. | Ma che? Fero lo ben tanto ne pare | via piú *per disusare* [= per il nostro disusarlo, > per il non essere usato].... » (Guittone, c. *Ora parrà s'io*, 81-3). Dante, *Pd.* XXVIII. 58-60: « Se li tuoi diti non sono a tal nodo | sufficienti, non è maraviglia: | tanto, *per non tentare* [= « per l'altrui non tentare, > perchè non è tentato »], è fatto sodo ».

[1] Di questi « Amori » ve n'era a Firenze più d'uno. Lapo Gianni, c. *Donna, se 'l prego*:

> Qui riconosca Amor vostra valenza:
> se torto fate, chiudavi le porte
> e non vi lasci entrar ne la sua corte,
> data sentenza in tribunal sedendo;
> sì che per[= da] voi non si possa appellare
> *ad altro Amor* che ve ne possa âtare.

[2] Cfr. *Giorn. Stor.*, XXVIII, 21 sg.

[3] Questo *disparve* non è sufficiente a fare di Amore del sonetto un vero essere mitologico. Sono poetici colpi di scena (cfr. il mio *Dedalo*, pag. 299 sg.). E poi, quante persone vive, — cosí non fosse, — pur fuori delle pagine dei romanzi, spariscono dagli occhi nostri in un momento di distrazione, come quello descritto nel sonetto: e si sa che le distrazioni erano grandissime in Dante. Amore, poi, desideroso di non farsi vedere, dovette cercare di sottrarsi alla vista altrui non appena che ebbe compiuto il suo messaggio. Si deve tener conto pure che l'autore cerca nascondere, come fa al cap. XXIV, il fatto reale sotto l'aspetto di visione e immaginazione.

consegnò la rima *Lo meo servente core* (esclusa dalla *Vita Nuova* per la menzione della Mercede), che ha i caratteri di cosa scritta in viaggio, e che accenna al messaggio della gentilissima:

Lo meo servente core
vi raccomandi Amor, [che] vi l'à dato;
e Merzé d'altro lato
di me vi rechi alcuna rimembranza:
chéd el [*ediz.* che del][1] vostro valore [,]
avanti ch'io mi sia guari allungato [= allontanato].
mi tien già confortato [.]
Di ritornar(*l*)[e][2] a mia dolce speranza,
Deo, quan(*t*)[d]o [fie]?[3] Fie poca adimoranza,
secondo il mio parvente;
che mi volge sovente
la mente per mirar vostra sembianza:
per che [= per il che] ne lo meo gire e adimorando,
gentil mia donna, a voi mi raccomando.

È un documento d'inestimabile valore. 1° Se Dante fosse giunto a destinazione o anche solo presso a giungervi, non avrebbe detto « ne lo meo gire e [*s. i.* dopo che sarò arrivato,] addimorando ». Gli restava ancor molta parte del cammino, forse il piú, come si comprende dalle parole « avanti ch'io mi sia guari allungato ». Queste parole dicono pure che il viaggio fu lungo. 2° La « dolce speranza » era nel paese che fu punto di partenza, cioè Firenze, se ella faceva cogliere per via il poeta non guari allontanato: essa aveva incominciato ad essere dolce speranza già prima che il poeta si mettesse in via, poiché si trattava di *tornare* a lei. A conferma viene il fatto che il cuore vero del poeta non era quel tal mostacciòlo o attaccaspilli che Amore recava a Firenze per offrirlo al secondo schermo, ma un cuore già da tempo « dato » alla bella da Amore:

Lo mio servente core
vi raccomandi Amor, [che] vi l'à dato,

un cuore già stabilmente, — in pianta stabile, di ruolo, — « servente » di madonna al momento della partenza. Che cosa avrebbe dovuto ella *rimembrare*, se il cuore fosse stato allora allora assunto in servizio, o, peggio, se fosse stato in via per raggiunger la sede?

e Merzé d'altro lato
di me vi rechi alcuna rimembranza.

È il commento migliore al *Cavalcando*. Al quale vanno accompagnati due altri sonetti, scacciati dalla *Vita Nuova*, non perché, come

---

[1] Cfr. pag. 237 n. 4.

[2] L'*e* corsiva, se molto sviluppata, può confondersi con *l*.

[3] Aplografia. A cui si deve l'ormai troppo discusso (*Pg.* II. 33):

che l'ali sue tra [*li*] *l*iti lontani.

Esempio tipico vivente l'ingl. *eighth* = *eight.th. Dai nostri mss.: — Guittone, c. *Altra fiata*, A. 165 « Altra fiata *agio già*, donne, parlato », B. 45 « Altra fiata *aggio*, donne, parlato » con accento dislogato; ib. B « Chi non pote o non uol chasti*tà ta*le », A « Ki nom puote e non unole chast*rita*le »; ib. B « ma debitor so*n uo*i », A « ma dibetori so*n*oi (< * son*n*oi < so*n uo*i); Buonagiunta al Guinizelli(?), A. 785 « per auanzar ogn'a[*tro* < *-ttro < :ltro] *tro*uatore », ib. B. 413 (2ª mano) « ma non q*ue*[*ue* < quiui *di* A: B. 323 (*1ª mano*) *quine*] *oue* luce l'alta spera »; Mglb. (Strozz.) VI. 143 c. 21ª « Voi ch'en*ten*[*den*]do il terzo ciel movete » (a c. 36ᵇ correttam.); Cavalcanti, son. *L'anima mia*, 10, Capit. Ver. 445 « che ruppe ogni valore *man*te*n*te [< *'*mman*te*ne*n*te < **inman*te*nente*]» ; id., c. *Donna mi prega*, 59 D « non po' chouerto stare [*s'è*] *sí* giunto », di contro al cod. Martelli « *s'è* g. », dove l'un cod. integra l'altro (la vulg. è « quand'è sí g. », da Barb. XLV. 47 ecc.); id. (?), son. *Tu m'ài*, tutti i mss. « par che pieta[*de*] *di* te voglia udire », corretto solo in Capit. Veron.; Guido Orlandi, son. *A suon* Bo ᵇ « ver la gioiosa *girle* [*colla zeppa riparatrice* poi d']intorno » < « ver la gioiosa *garda*, *girle* intorno »; Cino, c. *Lo gran disio*, 12, D « lo spirito mio, donna, o[*ue*] *uo*i state »; Selvaggio (?), c. *La bella stella*, 50. Marc. IX. 191 « e la cui vita *a piú a piú si stuta* », > Vat. 4823 « E la cui nita *apiu*.... *stuta* » (BARBI, *St. s. C. di D.*, 75); Cavalcanti, b. *Quando di morte*, 29, D « che *nne* [< **ne' me'* Arag. *ne' miei*] ». — Qualche facile restauro su questo terreno: A. 398 (12) adesp. « douei pemsar ch'io non e[*ra*] *ro*mita »; A. 929 (10) adesp. « che mi mostriate se si puote amare | che*d* [= id quod. *a d*]anno non torni poco o (*d*) assai »; Buonagiunta, F. 62 « chi à inuidia d(*i sé*)' [altrui]. *d'altrui* mal pensa »; Cino son. *Oimé, ch'io veggio*, 6 « traggendo guai per lo gran[*de*] *do*lore »; id. son. « [*O*] *o*cchi miei, fuggite ogni persona »; id. son. *O giorno di tristizia*, 2 « [*o*] *o*ra e punto reo che nato fui »; id. son. *Vinta e lassa* [questo 1° v. fu certamente straziato dall'aplografia]:

e 'nanzi a me parea che gisse un fuoco,
del qual parea che uscisse una parola,
che mi dicea: ' Mer*cede* [*cede*] un poco '.

La lacuna è in F, che non viene dai concieri « mercé, mercé » di D. e di Pal. 204 (i quali, del resto, danno il v. mancante di due sill.: « che dicea: ' Mercé, mercé un poco »), e « mercé, mercede un poco » di Marc. IX. 191 (dove il v. è monco lo stesso, e *mercede* è raggiustato su *mercé*), i quali tutti sono segni di tentativi critici, e che tutti indirettamente discendono dal capostipite dell'apografo donde viene F, dove l'aplografia aveva completata l'opera sua deleteria. V. pag. 211, n. 5; 213, n. 3; 217, n. 1; 227, n. 8; 225, n. 3.

pare si supponga, non relativi a Beatrice, ma perché troppo realistici ed espliciti; e che si riferiscono alla stessa avventura di viaggio.

Uno suona cosí (la punteggiatura e le variazioni alla lezione critica del Barbi sono mie):

Volgete li occhi a veder chi mi tira,
per ch'i' non posso piú venir con vui;
e[d] onoratel, ché questi è colui
che per le gentil donne altrui martira:
la sua vertut' è ch'ancide sanz'ira.
Pregatel che mi la[r]ghi [1] venir p[i]úi, [2]
ed io vi dico de li modi sui:
cotanto intende, quanto l'om sospira.
Ch' [= oh! come [3]] elli m'è giunto fero! Ne la mente
e' pingevi una donna sí gentile,
che tutto mio valore a' pié le corre;
e fammi udire una voce sottile, [4]
che dice: « Dunque vuoi tu, per neente,
a li occhi tuoi sí bella donna tôrre? » [5]

[1] Certo al Barbi non faran difetto esempi (poniamo, dalle Croniche Pistoresi) per questo *laghi*, nel senso di *lasciare, permettere*. L'*r* gutturale postvocalica vocalizzata non è fenomeno esclusivamente inglese: è, a mo' d'esempio, nota al Campidanese. A Cagliari sentivo pronunciare *Sela*ʳ*gius*. Vuol dire che in Toscana vi era (e chissà non vi sia tuttora?) qualche paese dove il fenomeno aveva luogo. Ma ciò non è sufficiente a giustificare la grafia *laghi* pura e semplice, che se può esser parsa ragionevole ad alcuni menanti, non fu tale per tutti. Il Vat. 3793, quando segna quella pronuncia al posto della gutturale, pone un apostrofo: *me'ze* n. 197B n 206B e D *me'zede*, n. 374 (6); *pa'tire*, n. 247C; *fo'za* n. 895 (16); *jnue' sua donna*, n. 33 B, ecc. ecc, tutti della 1ª mano. Però piú che di una gutturale par che si tratti di *r* iotizzata (come il *r* 3° radicale dell'egizio, come in tosc. *stietto*, genov. *fàina*, palerm. *òia* ecc.), a desumerlo da un *paju* cancellato e corretto in *paru*ˇ al n. 117C, e da *st'etta* al n. 110B. Vi sono pure casi (n.ⁱ 129A, 202C ecc.) di *-r'-*. Di *largare* (che d'ordinario è affine a *largire*) per *lasciare, permettere* non mancano ess. La genovese che contende con Rambaldo, gli dice: « provenzal, mal vestí, | largaime star »; m.º Torrigiano, A. 491: « che 'n altra guisa viver non ti largo». Del resto *larghi* è la lez. del cod. D.

[2] Di *pui* (> *poi*) per *piùi* non mancano ess. Per la chiarezza, ho reintegrata la voce. Cfr. il son. della n. 5; e pag. 237 n. 5. Integro, *piui* è in Vat. 3793 n. 68D.

[3] « Oh, *che* lieve è ingannar chi s'assecura! » (Petrarca). Dal franc., genov., ecc.

[4] Era voce di donna! « Amore » messaggero era donna.

[5] Grande è la somiglianza di situazione e di contenuto col seg. assai bel sonetto di Noffo Bonaguide (D 321), che per avventura forní il modello:

I' veggio star nel canto de la nave
Amor, che pur contràra 'l me' venire;
e dice: « Torna, stu non vuo' languire,
che piú che morte 'l partir ti fia grave ».

Che il poeta fosse in viaggio, come nella rima precedente, è cosa indubitabile per le parole: « non posso piú venir con vui », « Pregatel che mi larghi venir piúi ». L'incontro è sempre lontano da Firenze. È altamente probabile, per me è certezza, che si tratti dello stesso avvenimento. È vero che in *Cavalcando* Amore è descritto desideroso di non farsi riconoscere (la stessa cosa si scorge pure nel sonetto di Noffo Bonaguide qui riportato in nota, dove Amore è rincantucciato in un angolo della nave), mentre qui il poeta ne fa la presentazione (lo stesso fa Noffo: quando si dice la vanità e la equivoca discrezione dei poeti di quel tempo! poiché i poeti del tempo nostro sono tutt'altra cosa); ne fa la presentazione, dico, alla « compagnia »; ma in ciò non è contraddizione, trattandosi di due volontà diverse, se pur non opposte. Quanto alla compagnia, non è necessario, anzi non è verosimile, che lo scopo dell'andata fosse unico per tutti, cosí com'era forse comune la mèta: erano tempi in cui, a mercatanti in ispecie, poco sicuro riusciva il viaggiare alla spicciolata. Sono, è vero, impressionanti le parole: « Dunque vuo' tu, *per neente,* | a li occhi tuoi sí bella donna torre? », da cui parrebbe doversi dedurre che lo scopo della gita fosse frivolo e puramente di sollazzo. È sorprendente pure la somiglianza con quell'altro:

Ed io fra gli amorosi pensamenti,
d'uno sono schernito in tale affare [*della caccia*],
e dicemi esto motto per usanza:
« Or ecco leggiadria di gentil core,
per una sí selvaggia dilettanza
lasciar le donne e lor gaia sembianza! » [1]

E con quel dir sí spaventato m'àve,
che già mi sento [del] tutto smarrire.
Pregatel voi, ch'i' non so che mi dire,
tanto mi parla per ragion soave.
Or che farò? verrò io poi [< piùi, *v. n. 2 preced.*] avanti?
o tornerò, come dice l'Amore?
Consigliatemi, (*per*) d(*io*)[eh], compagni miei!
« Lo meglio[r] è [o]ma' non cortesia fare »:
onde pur, lasso!, vegno sanza 'l core,
per cui mi movo a dolorosi pianti.

Oh come « parla per ragion soave »! Quanti sonetti stilnovistici vanno per pregi innanzi a questo? — La nave, pare, non trovavasi nel porto dove il poeta erasi imbarcato, bensí (in navigazione di cabotaggio) ancorata in qualche porto intermedio, dove, per vie di terra, era giunto un « Amore » persona, con ordini di madonna; un Amore, a cui i compagni di Noffo potevano rivolgere la parola e le intercessioni per il loro amico.

[1] Son. *Sonar bracchetti*.

Nonostante la grande somiglianza in un punto di coincidenza, i due sonetti riguardano occasioni profondamente diverse. Nell'assenza per la caccia il « lasciar le donne » si estendeva a ore o, se mai, a giorni; mentre il « tôrre » ai propri occhi la bella donna era cosa presso che definitiva; e, se non veramente definitiva, certo causa di lungo digiuno. E chi dice che in una lunga assenza non sorgano congiunture atte a togliere per sempre agli occhi dell'ammiratore una ragazza da marito? E se la ragazza, lui lontano, non aveva modo di negarsi ad altro pretendente e all'amorosa ansietà che i genitori potevano avere di vederle assicurato l'avvenire? Nel sonetto della caccia è il solo pensiero quello che punzecchia il poeta; nell'altro è un terzo che gli mette avanti possibilità dolorose. Il « Volgete gli occhi » mostra con quanta prudenza bisogna intendere il « giunger fero », che non è « nella mente », quando si corregga l'interpunzione. Amore rimetteva sotto gli occhi della mente del poeta i pregi di Beatrice, gli rievocava nell'animo la soave immagine; e quanto in Dante era di alto e degno correva ai piedi di quell'immagine. Non un interno pensiero beffardo abbiamo qui dunque, ma un « fero » nunzio, che vuole decisioni nette. Un abisso è fra i due componimenti. Ma come spiegare quel « per neente »? La canz. *La dispietata* ci lascia intendere che non era senza ragione seria la permanenza a Bologna, e che Beatrice si sentiva cointeressata ai disegni dell'amante; anzi, questi piú di lei appare seccato dell'assenza. Vuol dire che i disegni di Dante, come purtroppo la maggior parte dei divisamenti sull'avvenire, erano aleatorî: Beatrice che al tempo della canzone aveva ormai accettata la prova di quell'andata sino alle ultime conseguenze, non ancora se ne faceva persuasa al tempo della partenza di Dante.

L'altro sonetto è piú chiaro ancora:

Deh, ragioniamo insieme un poco, Amore,
  e tra'mi d'ira che mi fa ['l, *cfr. v. 13*] pensare;
  e, se vuo(*l*)[i] l'un[o] (*d*)e l'altro [= te e me] dilettare,
  trattiam di nostra donna, OMAI, signore.
Certo il viaggio ne parrà minore,
  prendendo un cosí dolz'e tranquill' a're[1] [= respiro, riposo di sosta];
  e già mi par gioioso (*il*) ritornare,
  audendo dire ẽ [= e'n] dir[1] di suo valore.
Or incomincia, Amor, ché sí convene;
  e mòviti a far ciò: Ch'è la cagione
  che ti dichini a farmi compagnia?
Oh! vuol Merzede? o vuol tua cortesia?[2]
  Ché la mia mente il mio penser [*che la moveva ad ira*, v. 2] dipone;
  cotal disio de l'ascoltar mi vene.

I due avevano parlato a lungo, non di Beatrice propriamente, ma di altro; « OMAI » era tempo di ragionare esclusivamente di lei, che sola (non le due giocatrici a *lawn-tennis*, né unite né separate) era *donna* « nostra », di Amore non meno che di Dante. Di che avevano parlato prima? Delle altre due, di ciò che è detto nel son. *Cavalcando*! In cui, infatti, solo alla fine, negli ultimi due versi, è allusione alla gentilissima.

Si potrebbe obbiettare una incongruenza fra questo sonetto e *Cavalcando*; ma essa non esiste, quando sieno letti e intesi a dovere i due versi:

Certo il viaggio ne parrà minore
  prendendo un cosí dolz' e tranquill' a're.

Non è che Amore viaggiasse o si disponesse a viaggiare insieme col poeta, contrariamente alla narrazione della *Vita Nuova*, dove i due seguono direzioni inverse: certo è che a ciascuno di lor due toccava ancora a compiere una gran parte del viaggio. Il verso

trovai Amor nel mezzo della via

non significa già che l'incontrasse in mezzo alla strada, bordone in mano e pera bilanciata

[1] Ediz. crit. *tranquillare*. Cioè: « spendendo questi momenti di sosta, in cui riprendiamo respiro, in cosí lieto conversare, parlando di B. ».

[1] La mia emendazione è avvalorata dalla visibile imitazione dal sonetto di Guittone, in cui questi, dando precetti al seduttore, dice di costui (lez. di Vat. 3793, n. 414, e non quella di Fl. Pellegrini): « Or che dirà, over che farà dire | ,...guardi per ragione ». Nell'uno e nell'altro passo trattasi del « dire » di due persone ben diverse, cioè dell'amante e del mezzano, e non del « dire » ripetuto del solo amante, come pel son. di Dante lascia intendere la lez. dei mss. e degli editori, e nel son. di Guittone lascia intendere la lez. del Pellegrini (« Or *chi* dirà, o ver *chi* farà dire »).

[2] Ediz. crit.:

Or incomincia, Amor, ché si convene,
  e moviti a far ciò ch'è la cagione
  che ti dechini a farmi compagnia,
  o vuol merzede o vuol tua cortesia;...

che non significa proprio niente.

sulla spalla: lo *trovò*, non l' *incontrò*; e generalmente *si trova* cosa o persona che non è in cammino nel preciso momento dell' incontro. Fu in qualche locanda, in un luogo di fermata, di tappa, di rilievo, allorché non esistevano treni, *wagons-salons* e *wagons-lits*. E *nel mezzo della via* significa appunto « a mezza strada », e non già « in mezzo alla strada ». La tappa, la fermata, la locanda, una stanza da pranzo riservata, o meglio un piccol desco imbandito all'aria aperta, dove i due stanchi e crucciati [1] viaggiatori poterono rifocillarsi e riposare e respirare e sollevare lo spirito parlando di Beatrice, sono tutte cose naturalissime leggendo *tranquill' a're*. Né fa contro l' « abito leggier da pellegrino »: Amore non avrà certo disfatti i bagagli, per rivestire solennemente il lucco subito all'arrivo in un luogo di tappa, o indossare il miglior abito, come fanno gl' Inglesi allorché si mettono a tavola.

V.

Basta scorrere con qualche diligenza uno degli antichi florilegi di rime per avvedersi che ogni storia d'amore, indirettamente narrata da ciascun rimatore protagonista, consta di tre periodi: il principio (o « primo » o « coninzo » o « coninzaglia » ecc.), il « mezzo » (o « fiore »), [2] e il fine (o « compimento » con « gioia compita », con « frutto », [3] con « granar della spica »).

Oi, lasso!, che non è gioia d'amore
a nessun omo che di bon cor ama,
che non agia piú doglia che dolzore.
El *cominciare* è doglia a chi lo brama;
e lo *finire* è doglia piú de l'ore;
e 'l *mezzo* è doglia, e conforto si chiama. [1]

Amore, Amor, piú che veneno amaro,
non già ben vede chiaro
chi si mette in poder tuo volontero;
che 'l *primo* e 'l *mezzo* n'è gravoso e fero,
e la *fine* di ben tutto 'l contraro...! [2]

Nostro amor, ch'ebbe bon cominciamento,
mezzo e *fine* miglior, donna, (*n*)[r]echere;
che bona *comincianza* in dispiacere
torna, s' e' è malvagio el *finimento*. [3]

ma se bon fosse 'l *primo* e 'l *mezzo* tutto,
la *fine* pur è rea . . . . . . [4]

lo *primo* e 'l *mezo* fue neiente a dire
apo la *fine*, tant' è lo gradire. [5]

Aspetto di seguire
lo picciol *cominzare*,
sí come si convene e vole Amore,
con gecchito servire,
ed umile aspettare,
(*i*)sperandone buon *mezzo* e *fin* migliore. [6]

Nel « coninzo », e in parte l'abbiamo già visto, [7] il poeta narra il proprio innamoramento; descrive, s'è il caso, le qualità e la vaghezza della bella, [8] e gli sforzi per attirare l'attenzione di lei e per strapparne qualche segno di benevolenza, o la fortuna di averlo ot-

---

[1] Il malumore di entrambi è evidente in *Cavalcando*: in *Deh, ragioniamo* è evidente (vv. 2 e 13) quello del giovane poeta.

[2] Buonagiunta, c. *Gioia né ben*: « ché per lo fior si de' sperar lo frutto ».

[3] « Cioè lo dolze frutto | , per cui fue in tormento | primeramente Adamo ». Carnino Ghiberti, c. *L'Amor peccao*. Ser Guglielmo Beroardi, c. *Membrando ciò che Amore*: « Novella canzon, priega | quella ch'è senza intenza | .... de l'amoroso frutto: | anzi ch' i' sia distrutto, | mi conforte ed alume ». M.° Francesco da Firenze:

Amore à nascimento e fiore e foglia;
poi [= poi che] vien lo frutto ch' è lungo [= *diu*] aspettato,
piacer gli dà: e, senza fior, è in doglia,
ed i' noiosi affanni poi ch' è nato.
Con guerra pace par che 'n esso accoglia,
e 'l mezzo da la fine è variato....

---

[1] Dall'eccellente son. *Amor, s'eo parto* che A (n. 488) ascrive a « Mastro Torigiano » e C (n. 138) a Maestro Migliore di Firenze. I due mss. dànno uno splendido esempio del modo come due codici autorevoli reciprocamente si correggono. Molto meno credibile (come men corretta è la lezione) è l'attribuzione di D (n. 502) a Guido Orlandi; col nome del quale E. Rivalta pubblicò il son., per dimenticanza degli altri due mss.

[2] Guittone c. *Tutto 'l dolor*. Canzone, a parte alcune rudezze (esagerate nella scelta delle lezioni dall'ultimo editore, d'onde una lieve oscurità), e a parte qualche preziosità di arte ancora un po' infantile, tutta fremiti di rimpianto, di pentimento, di doglianze e di compatimento, nel medesimo tempo; tutta nerbo di umane vibrazioni e penetrazione di analisi psicologica (quanto diversa da certi lambiccamenti introspettivi del « dolce stil novo », e sopratutto ciniani!) e densità di stile e ricchezza e varietà di accenti e di suoni. Quale onda sonora descrittiva di abbattimento nei versi riportati qui nel testo, a cominciare da quell' « Amore, Amor »!

[3] Id., c. *A renformare*.

[4] Id., c. *O tu di nome*.

[5] Chiaro, c. *Assai m'era posato*. Cfr. pure l'ultima strofe della c. *Io non posso celare*.

[6] Terino da Castelfiorentino, c. *Eo temo di laudare*.

[7] Pag. 218, n. 1: 220 sg.

[8] Chiaro, c. *La gioia e l'allegranza*.

tenuto per spontanéa amabilità di lei.[1] Generalmente i trovatori a modo non precipitavano le cose, e non passavano issofatto a chieder mercede. È ciò che dicono i versi ultimi citati, di Terino da Castelfiorentino. Mercede di che, senza un precedente stato di servizio? « Ché non è gioi' che si venda in credenza », avrebbe detto Rinaldo d'Aquino.[2]

> Qualunque buona donna àv'amadore
> che metta opera e fede in lei servire
> lealemente a[3] tutto il suo valore,
> e non domanda ciò che vuol avere, —
> (ei face come buono servidore,
> ché servo non à già balía 'n cherere,
> ma de' servire e de' star speradore
> che li proveggia chi dee provedere), —
> sí fa reo fallo se 'l(*o*) fa [di]sperare
> in attendere ciò che li è in desire;
> e tale servo dea la donna[4] amare.
> Ma quello ch[ed] è pover di servire
> e poderoso di mercé chiamare,
> a nulla bona donna dea gradire.[5]

Tempo ci voleva!

> Al cor m'è nato e prende[6] uno disio
> d'una re[7] (*che*) m'à sí lungamen|te priso,...
> . . . . . .ch' io non crio
> che d'altr'amor mi piaccia gioi' né riso.... :
> né nulla gioi' che sia
> io non voria,
> né segnoria,
> ma tuttavia
> veder lo bello viso.[8]

Non ancora, dunque, Jacopo d'Aquino chiedeva la « segnoria », a cui soleva mirare la Mercede, ma solo il « veder lo bello viso »; eppure ne era trascorso del tempo.

> Madonna, *lungiamente* agio portato
> Amore in core, e noll'ò discoverto, ecc.[1]

Il « coninzo », quindi, non trascorreva in ventiquattr'ore; e il canto della Mercede o della Pietà, il quale coincideva col « mezzo », non poteva aver principio dopo ventiquattr'ore di conoscenza.

Dove sarebbe il « coninzo » nell'amore di Dante per Beatrice, se dovessimo dar di frego ai primi undici paragrafi della *Vita Nuova*, e ammettere che quell'amore cominciasse quasi contemporaneamente allo scandalo provocato dal corteggiamento del secondo schermo,[2] come in fondo viene a concludere il Barbi? Poiché sappiamo che il canto della Pietà incominciò non molto dopo quello scandàlo, avremmo questo canto e il « mezzo » senza « primo », avremmo un albero senza radici, un fiume senza sorgente, un attacco alla baionetta senza nessuna ricognizione o preparazione e senza il contatto col nemico! La insostenibilità del presupposto si denuncia da se medesima.

Si arriva cosí a una supposizione repugnante al ragionevole, solo, starei per dire, al fine di non sagrificare l'ipotesi del D'Ancona, o, se piace meglio, per non sagrificare le pretese dei due schermi. Io non so giungere a tanta cavalleria.

Ma, si osserva, « Non è strano che dopo un primo sonetto..., Dante non scriva piú alcuna

---

[1] Cfr. i versi di Tiberto Galliziano a pag. 221.

[2] Canz. *In gioi' mi tegno.* — A questa corretta teoria si devono le esitazioni e lentezze, per esempio, di Messer Tiberto Galliziano da Pisa (c. *Biasimomi dell' Amore*) e di Dante da Maiano (c. *La dilettosa cera*).

[3] Questo *a* = provenz. *ab* « con ». Sopravvive in qualche espressione, come *a tutta forza* (o *vapore*), *a gran corsa*.

[4] Soggetto è *la donna; dea* è formatore dell'imperativo futuro della 3ª pers., come *shall* nell'inglese.

[5] Guittone.

[6] *Prendere* è il capostipite di una piccola famiglia di parole tecniche nel vocabolario d'amore, e che meriterebbe un breve studio, non fosse per altro che per Francesca.

[7] Provenz. *ren, re,* dal lat. *res,* detto della donna amata. Fu sostituita piú tardi, collo stesso valore, dalla parola *cosa*.

[8] Iacopo d'Aquino, c. che cosí comincia.

[1] Chiaro, c. che cosí comincia. Buonagiunta, c. *Fin amor mi conforta:* « e chi '*ncominza* à mezo [e] compimento, | se sa perseverar (*lo*) su(*o*)' a(*d*)op(*e*)ramento ». La domanda che un anonimo (chi sa che non sia Dante? La domanda è tanto simile a quella fatta dall'Alighieri a Chiaro!) fa a Buonagiunta, se era conveniente rivelare all'amata l'amore che per essa l'interrogante sentiva, è un'altra prova della durata del « coninzo ».

[2] Ben lontano dal voler far miei i clamori del Sicardi, son convinto che la lezione del § X: « questa soverchievole voce che parea che m'infamasse viziosamente », sia erronea. *Infamare viziosamente* è espressione affatto priva di senso, dicasi un po' quel che si voglia. Onde, a parer mio, o bisogna leggere: « ché parea ch'e' [= ei] m' infamasse viziosa [= perfida, ingl. *vicious*] mente [= intenzione, *soggetto*] »; ovvero, aiutandoci coi codd. (*V. N.*, ediz. Bardi pag. CXXVII) che hanno *m'infiammasse*, e non al modo che vuole il Sicardi, leggere: « che parea *ch'e'* [= eo] m' infiammasse [= -ssi] viziosamente ».

poesia in onore di » Beatrice « *per molti* » (veramente Dante dice: « alquanti ») « *anni e mesi*, ma solo alluda ad essa... nelle rime per la donna dello schermo ? ».[1] A prescindere da ogni altra considerazione di convenienza e riserbo, oltreché di rispetti umani, cose delle quali toccheremo piú innanzi, chi assicura che ragioni artistiche non abbiano impedito di accogliere nella *Vita Nuova* rime non vitali, specialmente quando vediamo che, dal punto di vista artistico, sono appena degne di sopravvivere all'oblio dovuto alle cose imperfette o insipide le rime che infiorano i primi paragrafi del libello ? E se Dante, poniamo, maturo all'arte, non fu tanto fiducioso quanto noi meriteremmo,[2] che i posteri fossero disposti a strabiliare dall'ammirazione ? Ma lasciamo queste riflessioni un po' malinconiche. Dove, nella *Vita Nuova*, queste « rime » al plurale, « per la donna dello schermo » ? Appena una! Quella, per giunta, che pone la pietra sepolcrale sul preteso amore. Potrei esclamare: Non costruiamo sul vuoto! Però un critico del valore di Michele Barbi il plurale non l'avrebbe mai inventato lui; lo usa trascinato sopra pensiero dalla prosa di Dante:

Con questa donna mi celai alquanti anni e mesi; e per piú fare credente altrui, feci per lei certe cosette per rima, *le quali* non è mio intendimento di scrivere qui, se non *in quanto* [= se non in quel tanto che] fàcesse[3] a trattare di quella gentilissima Beatrice; e però le lascerò tutte, salvo che *alcuna cosa*[4] ne scriverò che pare che sia loda di lei.

L'« alcuna cosa », per quanto singolare, per quanto numero indefinito con tendenza verso il limite *uno*, non sarà mai, in casi come questi, un reciso singolare. Or dove sono, ripeto, queste rime ? Qui per davvero vi è discordanza fra i versi e la prosa. Queste rime, per pochissime di numero che vogliam figurarcele, mancano del tutto nell'opuscolo. Dov'è infatti quella qualsiasi rima, diretta o no allo schermo, « che pare che sia LODA di » Beatrice ? Neppure il piú lontano vestigio.[1] Dov'è quella cosa qualsiasi che « fàcesse a trattare di quella gentilissima Beatrice » ? Vi è stato, pertanto, sicurissimamente un taglio, vaneggiano nella *Vita Nuova* certamente lacune che nella voragine hanno, in tutto o in parte, ingoiati gli stessi veri e primitivi scopi dell'operetta. Imperioso è il bisogno di ricostruire la cronistoria della redazione e dei rimaneggiamenti della *Vita Nuova*. Se non mi sbaglio di grosso, l'accenno a componimenti con parole di « loda » a Beatrice, e anteriori a quelli esclusivamente elogistici iniziati colla canz. *Donne che avete*, c'è pur nel famoso interrogatorio a cui fu sottoposto il poeta (è riferito nel § XVIII) da una gentile donna « di molto leggiadro [= dignitoso altero, elevato] parlare ». Avendo egli affermato che, privo del saluto di Beatrice (innominata), tutta la sua beatitudine consisteva nelle parole in lode di lei, la interrogatrice oppose: « Se tu ne [*la dama parlava a nome anche*

---

[1] *Bullettino della Soc. Dant.*, N.S. XI, pag. 3 e sgg.

[2] Lo meriterebbe, per es., il Sicardi, *Il negato saluto di Beatr*, in *Rass. crit. d. lett. ital.*, XXVI.

[3] V. pag. 225 n. 1.

[4] È bene acquietare il dubbio, in chi l'avesse, che *alcuna cosa* possa riferirsi a frammenti anzi che a composizioni intere. A composizioni intere parmi che indubitabilmente porti a pensare il « certe cosette » antecedente

[1] Non certo nel son. rinterzato *O voi, che per la via* scritto per la dipartita del primo schermo; per quanto l'interpretazione del Todeschini paia fatta espressamente per creare una testimonianza inesistente in questo senso. Spiega egli infatti i versi:

Ch' i' mi sentia dir dietro spesse fiate:
« Deo! per qual dignitate
Così leggiadro questi lo cor àve! »

a questo modo: « com'è fatto degno costui di riporre gli affetti del suo cuore in cosí leggiadra donna ? ovvero: per qual merito è concesso a costui di amare sí leggiadra donna ? » L'ignoranza del vero senso di *leggiadro* (« fiero, altero, baldo, contegnoso; presuntuoso e sprezzante ») ha fatto che il T. vedesse in quei versi una « leggiadra donna » al tutto immaginaria. Ben potevano i concittadini e conoscenti del giovane Alighieri fargli sentir dietro le spalle la loro meraviglia per la sua leggiadria, per le arie che si dava: egli non ebbe mai opinione eccessivamente bassa di se medesimo, nonostante che nel sonetto modestamente parli (era formula dell'amor fino) della propria « poca bontate ». Arie da conquistatore di donne non dovettero mancargli in giovinezza; ed esse gli procuravano il domandare « malvagio » di « molti pieni d'invidia » [la spiegazione *invidia* = franc. *envie*, prov. *enveja* « desiderio, voglia » cozza con « malvagio »]. Chi fossero costoro non è arduo indovinare: « 'l malvagio invidioso » per quei poeti era, l'abbiamo visto (pag. 208 nei versi di Neri de' Visdomini), il marito Per Dante trattavasi di parenti in allarme e ansiosi di scoprire dov'egli puntasse. Che cosa poi potesse giungere a significare *leggiadro*, ce lo dica il seguente passo di Guittone (son. *Villana donna*):

Che'n te noiosa noia è certamente,
donna laida: (*che*) leggiadra se' e vana
e croia, ch' e d'altéro opinïone.

***delle molte compagne presenti all'interrogatorio*] dicessi vero, quelle parole che tu n' [= a noi? o di lei? o di lode?] ài dette in notificando la tua condizione, avrestù operate [*l.* avrest'aoperate?] con altro intendimento ». Questa osservazione non riesce chiara, e non saprei dire se per colpa della lezione; né molto piú chiara diventa alla luce di ciò che segue nel testo critico recente:

Onde io, pensando a queste parole, quasi vergognoso mi partio da loro, e venia dicendo fra me medesimo: « Poiché è tanta beatitudine in quelle parole che lodano la mia donna, perché altro parlare è stato lo mio? ».

Che significa codesto « quelle parole che tu n'ài dette »? Forse « che hai dette a noi »? ovvero « che hai dette sul conto di lei »? oppure « che di lode [di lei] hai dette »? Inteso nel senso « che hai dette a noi », dove sono queste rime, anteriori alla c. *Donne che avete*, in cui il poeta si rivolga alle donne? È quasi la stessa domanda che, su piú sicuro fondamento, dobbiamo ripetere ben presto. Inteso negli altri due sensi, dove sono queste rime, posteriori alla rottura, che parlino comunque dell'essere o dei pregi di Beatrice? Nella *Ballata, i' vòi* c'è unicamente « vostra bieltate », e nel son. *Ciò che m'incontra* solo il vocativo « bella gioia », e basta: altrove, nulla.

Nell'altro tratto: « Poiché è tanta beatitudine in quelle parole che lodano la mia donna », erano una realtà o solo in potenza « quelle parole che lodano »? Il piccolo quesito sarebbe risolto in favore della realtà, se leggessimo col Chig. L. VIII.305 ecc.: « Poi ch'i' ebbi [1] tanta beatitudine in quelle parole che lodano la mia donna ». Dove sono queste rime? È la stessa inchiesta senza risposta fatta qui sopra. Vuoti, vuoti! Lacune, lacune!

Inoltriamoci nel racconto della *Vita Nuova.* Beatrice è in lutto per la morte del genitore (§ XXII). Dalle donne a cui chiede della bella afflitta, Dante si fa rispondere con un sonetto, al quale danno principio i versi:

> Se' tu colui ch'ài trattato sovente
> di nostra donna, sol parlando a nui?

Dov'è questa frequenza di rime rivolte alle donne con intelletto d'amore? Nella *Vita Nuova* non c'è che la solissima famosa canzone. [1] S'intende che dobbiamo escludere le rime posteriori alla pacificazione (§ XX). Fuori della *Vita Nuova* ne troviamo almeno una: la canz. *Ei m'incresce.* La ball. *Donne, i' non so* è posteriore alla pacificazione.

Dov' è l'opera « fervida e passionata », quale appariva la *Vita Nuova* pur quando l'Alighieri dava cominciamento al *Convivio*? Fervida la *Vita Nuova* che oggi abbiamo sott'occhi? Per avere un'idea del fervido dantesco, bisogna volgersi alle rime pietrose, quando, per esempio, il divino poeta si desidera la sorte dell'imbestiato Nabucco, pur di poter vedere, brucando a quattro zampe, quel che secoli dopo vedeva il malizioso fiorellino del Keats: [2]

> ....che mi torrei dormire in petra
> tutto il mio tempo e gir pascendo l'erba,
> sol per veder do' suoi panni fanno ombra.

---

[1] Per me è certo che questo *ebbi* fu saltato da chi scrisse il capostipite della lezione adottata dal Barbi, e che il testo suonasse: « Poich' e' [= eo] [ebbi] tanta beatitudine in quelle parole che lodano la mia donna, perché altro parlare è stato lo mio? ». Dunque, « ebbi » anteriormente alla rottura, la quale chiuse il ciclo temporale; e infatti il ciclo chiuso porta in toscano al perfetto storico: « è stato », durante questo periodo di rottura non ancora chiuso (perfetto logico). Nonostante la grande somiglianza col son. *Ciò che m'incontra*, posteriore certamente alla rottura (*V. N.* XV), e piú colla prosa relativa, dev'essere anteriore ad essa il son. seg., di cui vanno ponderati bene i primi versi:

> De gli occhi de la mia donna si move
> un lume sí gentil, che dove appare
> si veggion cose ch'uom non po' ritrare[*l.* ritra're]
> per loro altezza e per loro esser nove:
> e de' suoi razzi sovra 'l meo cor piove
> tanta paura, che mi fa tremare,
> e dicer: « Qui non voglio mai [= mai piú] tornare »;
> ma poscia perdo tutte le mie prove,
> e tornomi colà dov'io son vinto,
> riconfortando gli occhi paurosi
> che sentiêr prima [*l.* - mi?] questo gran valore.
> Quando son giunto, lasso, ed [= ecco che] ei son chiusi [*passivo per rifl.*],
> lo disio che li mena quivi è [e]stinto:
> però proveggia a lo mio stato Amore.

Il son., penso, fu escluso dal libello per evitare una ripetizione, quasi colle stesse parole, nel descrivere stati d'animo profondamente diversi.

[1] Posteriore è il s. *Ne li occhi porta* (*V. N.* XXI), 8: « Aiutatemi donne, farle onore ».

[2]
> Couch'd in the teeming grass,
> I spy each pretty lass.
> I look where no one dares,
> And I stare where no one stares.

Ai tempi suoi, — e a quel che pare pure in quelli del Keats, — non usava le mutandine.

L'opera « fervida e passionata » giovanile dell'Alighieri, se ne togliamo certi sdilinquimenti da adolescente ingenuo, è ridotta oggi a poco piú, ha ben ragione Benedetto Croce, di un libricciuolo di divozione. Scrupoli non di arte soltanto (per quanto io sia disposto a fare per essi una ben larga parte, trattandosi della revisione di un'opera di principiante), scrupoli non ispirati solo a considerazioni di umani rispetti, bensí nati da veri e propri rimordimenti di coscienza, hanno retta la mente la mano e la penna dell'autore nel presentare a noi posteri la forma definitiva del racconto del suo primo e grande amore. Non per salvare sé, la sua reputazione ed il pane, come gli accade nel *Convivio*, ma per un fine piú alto e piú degno, per salvare il buon nome di una estinta, salvarlo per lo meno da sfacciate confessioni, aperte anche al volgo basso mezzano ed alto che né per altezza di mente né per sovrana nobiltà di cuore ei reputava degni di leggere nei penetrali sacri delle sue ricordanze; per fare che l'illibato e immacolato candore del nome valesse a mantenere cristallina la fama, superiore a quella di ogni donna mortale, ch'egli si apprestava a conferire alla memoria di Beatrice; Dante Alighieri ridusse un racconto di amore, terreno e materiato di terrene passioni, ad una narrazione di eterea tenuità, qualche cosa come un sogno, — ahimé, brevissimo sogno troncato dalla morte, — e lo racchiuse in una opericciuola di espiazione purificazione e santificazione di affetti e di fatti né pii né puri né santi.

Non è assolutamente verosimile, che Dante se ne rimanesse quasi al tutto muto prima della rottura. Oltre quelle allegate, abbiamo altre prove per non crederlo. Eccone una. Prima di essere costretto a ricorrere al canto della Pietà, abbiamo visto ch'egli aveva fiducia di conquistare l'animo delle donne in genere e di Beatrice in ispecie colle sole prerogative personali, segnatamente con quelle dell'ingegno.

Savere e cortesia, ingegno ed arte,
nobilitat' e bellezza e riccore,
fortezza e umilitate e largo core,
prodezza ed eccellenza, giunte e [*l.* o] sparte,
este grazie e virtuti in onne parte [= donna]
con lo piacer di lor vincono [= *win*, conciliano] amore....

Cosí al Maianese. Era il solo mezzo conciliabile « con lealtà », e contrapposto alla sleale ricattatrice Mercede, di cui il Maianese si apprestava a fare sua tavola di salvezza. Chiaro a sua volta gli rispondeva, canzonandolo:

Se credi per beltate o per sapere
la donna ch'ami sia d'amor sí accesa
ch'ella ti dica « Sí » senza cherere,
di ciò ch' (i') ò detto mi puoi far ripresa.

Amore nella prima visione « tanto si sforzava *per suo ingegno* », che fece mangiare a Beatrice il cuore del poeta. Quali le manifestazioni dell'« ingegno » di un trovatore, se non le cose trovate in rima?[1] Difatti, ribellandosi ai suggerimenti della tradizione trobadorica che gli venivano ricordati per bocca di Chiaro, egli risponde al navigato amatore non convenirgli l'appagamento del desio, perché il desio non appagato crea il « valere » e fa cantare l'augello, laddove il compimento della desianza segna la fine dell'ispirazione e il termine del canto. Siamo dunque sempre in tema di canto: l'« ingegno » usato da Amore, dovette essere in forma poetica.[2] Dov' è desso? Quasi nulla, o pochissimo, rimane anche fuori della *Vita Nuova*, oltre qualche disputata corrispondenza in versi, e qualche rima d'occasione estranea alla storia d'amore; rottami esteriori ed eterogenei, segni sicuri di naufragio o di cataclisma colla scomparsa di tutta una piccola Atlantide di poesia. Può darsi che, da un punto di vista artistico, la perdita non sia stata molto grave; e non è escluso che qualche residuo, sfuggito alla distruzione,[3] sia andato ad arricchire canzonieri altrui.

---

[1] È bensí vero che « ingegno » significò pure inganno, insidia, raggiro, macchina[zione]; ma non sembra possibile che nel sonetto si confessino arti oblique.

[2] Nella prosa che accompagna la ball. *Donne, i' non so*: « ..., donna mia,... l'amorosa nostra materia... la penna d'Amor... vi scrisse ad onor di voi e consolazione di me...; io medesimamente scrivo le rime e le lor sentenzie per ordine che *'l suo ingegno ditta* ».

[3] Che Dante avesse la forza di distruggere sue composizioni, e spesso la possibilità anche d'impedire che esse pervenissero a noi, è prova la sorte toccata alla canzone *Traggemi de la mente Amor la stiva*. Egli la cita nel *De Vulgari Eloquentia* (II, xi) come esempio di un certo tipo di canzone. Per servire come tipo e modello doveva, è evidente, essere conservata ai lettori; altrimenti che esempio poteva fornire una cosa inesistente? Intenzione dell'Alighieri, citandola, fu quella di citar cosa destinata a vivere. Ma ecco che in un secondo tempo egli ne decreta la condanna e la distruzione; e ne dà l'annunzio solo cambiando

Certo l'amore può fare dei brutti scherzi.

Madonna, la beltà vostra infollío
 sí li miei occhi che menâr lo core
 a la battaglia ove l'ancise Amore....
Però vedete che vostra beltate
 mosseli a la follia ond' è 'l cor morto....

e par ch' i' sogni, e sia com'uom ch' è fore
tutto del senno e se stesso à 'n oblio.

Fiacche prove in fiacchi distillamenti poetici, di ciò che poteva incontrare per amore ai rimatori. Un altro di essi, assai piú antico di Cino, a cui appartengono i versi citati, fa, una volta tanto, l'apparizione in un famoso canzoniere per informarci delle seguenti bestiali cose che gli erano capitate:

E sí [*Amore*] converte in me [*l.* me in] natura strana:
 ditemi se di bestia ò sumiglianza,
 che ciascun anno m' è tonduta lana;
com'asino talor camel s'avanza;
 forse non agio la figura umana;[1]
 per ch' io mi partirò da nostra usanza.

Nientemeno! La brutta faccenda durò anni (« ciascun anno »). Con tutto questo, e per quanto ne' manicomi suppongo vi siano reparti d'innamorati, non riesco a persuadermi come mai un uomo, rimasto sano di mente a malgrado degli ardori erotici, possa perdere per decennî e decennî la coscienza e il ricordo di trascorse passioni, e fare di esse una cosa sola coll'ultimo incendio accesogli nel cuore da Cupido e immaginare fatti inesistenti. È per questo che non mi sento di discutere ciò che il Barbi suppone: « ....a me piace pensare che Dante abbia servito successivamente due gentildonne..., e che da ultimo sia comparsa Beatrice, della quale il poeta avrebbe ricevuto una cosí profonda impressione da sembrargli che quello solo fosse vero[2] amore, e da immaginare volentieri che il suo spirito fosse in comunicazione miracolosa con quella gentilissima sin da ch'ella comparve alla luce ».[1] Ma in qual modo « comunicazione miracolosa », se egli ebbe bisogno, sui nove e piú anni, del freno della ragione e dell'ostacolo della somma virtú di Beatrice, se non volle commettere delle birichinate? La comunicazione miracolosa col momento della nascita della gentilissima il Barbi la ricava dalla interpretazione ch'egli dà alla canzone *Ei m' increxce di me*: ma io confido di provare ben presto in questo scritto, che tale interpretazione non è la giusta.

Piuttosto, per accettare l'opinione del D'Ancona, bisognerebbe ammettere l' insincerità del sommo poeta a questo punto della sua storia. La critica non deve avere « simulacra »: Dante, come ogni mortale, può essere stato insincero. Se non che, a supporre l' insincerità in questo particolare, mancano prove e presunzioni: anzi vi sono prove e presunzioni a dimostrare il contrario. Supponiamo che Dante si fosse voluto dipingere agli occhi nostri uomo tutto d'un pezzo pur nelle cose d'amore; incapace, non dico per tutta la vita come scrive il Barbi, ma pur solo per un lungo tratto di essa, di concepire amori successivi e meno ancora sincroni. Orbene, a questa supposizione si oppone Dante lui stesso colla testimonianza delle sue opere; che dico? colla testimonianza della *Vita Nuova* essa pure. È bensí vero che nel *Convivio* egli vuol convincere coloro che gli dovevano far dono di pane salato, e di ospizio, rimasti scandalizzati alla veemenza quasi brutale della sua passione amorosa succeduta a quella per Beatrice; vuol convincerli, dico, come quell'amore fosse puramente allegorico; ma è proprio là che il timore di riuscire male accetto presso quelli che dovevano fornirgli il modo di sfamarsi (*Pg.* XXIX,37) e di vivere, lo indusse a

nel testo dell'operetta didattica un *est* che quivi verosimilmente preesisteva, in un secco *fuit* che ne registra la seguita soppressione e distruzione: « *Fuit* hec tetrametra frons, tribus endecasillabis et uno eptasillabo contexta.... ».

[1] Cino, c. *Sí mi distringe:*

Già, son venuto a tale
 per soverchio di male,
 che ogn'om mi mira per iscontraffatto.

[2] Ma pur se non vero amore, cioè non dell'intensità e natura esaltata dell'ultimo, sarebbero state sempre almeno larve di vera passione; di cui non era possibile perdere affatto il ricordo, né possibile parlare come il poeta ne parla. Passi per l'opinione del D'Ancona: per quanto moralmente mostruoso ed iniquo, era possibile di due donne — non disoneste — amate sensualmente, fare nel racconto due paraventi o valvole di sicurezza all'amore ideale: ma è fuori di ogni possibilità che Dante convertisse passioncelle vecchie in schermi di un amore non ancora a quel tempo esistente. Avrebbe dovuto essere un mentecatto. La confusione di tempi e di persone attribuita dal Mestica al Leopardi è un enorme abbaglio preso da quel critico, e che valse a turbare e imbrogliare anche la discussione sugli amori del Petrarca.

[1] *Bullett. d. Soc. Dant.*, l. c.

negare la verità, che col ragionamento piú semplice può essere reintegrata. Che il gran poeta non ci tenesse punto a far misteri sul variare de' suoi amori, appare, non credo occorra ricordarlo, dagli ultimi canti della seconda cantica, dall'epistola *Ne lateant*, dal sonetto di Lisetta ecc. ecc. Tali essendo i fatti, perché avrebbe detto una cosa per un'altra nella *Vita Nuova*? Neanche nella presunzione, smentita dalle prove, che la vanità lo spingesse a negare qualche altro amoretto; nel tempo stesso che egli non si darebbe nessuna cura in fine del libello di nascondere l'amore per la « donna gentile »: peggio ancora, se fosse vero ciò che si affatica ad affermare nel *Convivio*, nel qual caso egli ingiustamente sarebbesi messo sotto una luce sfavorevole nella fine del libretto giovanile. E poi, il soddisfare questa immaginaria vanità compenserebbe esso mai il sinistro aspetto in cui volontariamente e sinceramente ci si palesa, lui poeta della rettitudine, nel molestare, a cuor leggero, e nel compromettere gentildonne che nulla gli avevan fatto di male e che nulla nel racconto fa credere men che degne? Che egli e Beatrice e il mondo fossero coscienti della natura riprovevole del suo contegno si palesa evidente nel § X.

E tutto questo per venire a una strabiliante conclusione: Dante avrebbe amato, quando nel libello dice e afferma di non aver amato; e non avrebbe amato, quando egli si rimprovera, nello stesso libello, la debolezza di avere, per un ardore novello, troppo presto dimenticato il suo primo affetto!

VI.

« Ma chi ci assicura che l'amore per Beatrice cominciasse tanto presto...? ». È la domanda che il Barbi si fa;[1] e la risposta è questa: « l'apparire di Beatrice a nove anni e il riapparire a diciotto è invenzione non realtà ». Bisogna render giustizia allo illustre critico: questa grave soluzione negativa non gli è suggerita dalla convinzione che a nove anni certe passioncelle non sono possibili. Il *baby love*, l'amore che bambini credono di fare seriamente fra loro come persone grandi, è già dominio di una grande letteratura, l'inglese; ognuno ricorderà i corteggiamenti del piccolo Copperfield alla vispa Em'ly. Che un futuro grande poeta sin da tenerissimi anni possa esser colpito dalle grazie di una bimba, destinata piú tardi ad essere sua fiamma per davvero, è quanto capitò, per esempio, a Guittone[1] e al Wordsworth.[2]

Il Barbi, piú che da altro, è stato ed è impressionato dalla canzone *Ei m'incresce*; e bisogna convenire che questa, e in se stessa e per la lezione nella quale ci è pervenuta, non poteva non dar molto da pensare, e non prestarsi a fuorviare gli studiosi. Essa, dice l'illustre dantologo, « narra *tutta* la storia dell'amore di Beatrice dal dí ch'ella nacque al periodo doloroso che troviamo rappresentato nei § XII-XVI della *Vita Nuova*.... Non solo nella canzone non v'è accenno alle ragioni di cruccio e alle scuse addotte nella *Vita Nuova*, ma tutta la storia dell'amore appar diversa.... ». Sono considerazioni ponderose; e gravi, di conseguenza, le illazioni che il critico ne deduce.

Rileggiamo la prima parte del passo che ci interessa:

Lo giorno che costei nel mondo venne,
secondo che si trova
nel libro de la mente che vien meno,
la mia persona pargola sostenne
una passïon nova,

---

[1] *Bullettino della Società Dant.*, N. S. XI (1904), pag. 3.

[1] Amore meo, se Dio m'alungi a[n]noia,
e gioia in voi mi dia,
a la stagion che fui
talentoso di vui, lo tempo mio
sí picciol era, [*s.i.* che] non mi membro fiore [= mica],
amore, che di voi pria
nulla cosa vedessi....

Canz. *Deo* [oppure *Ai*], *bona donna*. Lezione ricostituita da me, aiutandomi col cod. A.

[2] La Lucy del W., la quale ha parecchi tratti di somiglianza con Beatrice, ma di cui parimenti nulla sappiamo, dovette essere da lui conosciuta e ammirata bambina di « tre » soli anni:

Three years she grew in sun and shower;
Then Nature said, « A lovelier flower
On earth was never sown, etc. »
Thus Nature spake....
How soon my Lucy's race was run!
She died, and left to me
This heath, this calm and quiet scene;
The memory of what has been,
And never more will be.

Evidentemente il W. parla di ciò che ha visto lui stesso. — Scarsamente concludente per noi è quel di Cino, c. *S'i'*(o) [*i*]*smagato sono*:

ch' i' fui d'Amor sin da giovane etate.

tal ch' io rimasi di paura pieno;
ch'a tutte mie virtú fu posto un freno
subitamente, sí ch' io caddi in terra,
per una luce che nel cuor percosse:
e, se 'l libro non erra,
lo spirito maggior tremò sí forte,
che parve ben che morte
per lui, in questo mondo, giunta fosse:
ma or ne incresce a quei che questo mosse.

Che età aveva Dante, quando avvenne ciò che è narrato in questa strofe (quinta della canzone)? La sua « persona » era « pargola ». Nessuna necessità d' intendere che egli era ancora a balia: *parvulus* significò pure ragazzo, giovane. Ognuno ricorda il virgiliano *Si quis mihi parvulus aula Luderet Aeneas.* [1] Non solo non vi è questo bisogno, ma vi è la necessità contraria, di intendere che Dante era già fuori delle fasce, era già « persona », camminava colle proprie gambe e guidato dal proprio cervello e giudizio, tanto che *cadde* come può cadere un ragazzo intelligente e non come un fantolino i cui capitomboli non si contano, cadde solo per effetto di una *passïon nova*, cioè singolare e rarissima, ed era in grado di ben comprendere tutto dal momento che rimase « di paura pieno », e che avvertí e notò la « luce » la quale gli percosse il cuore, e avvertí il « freno » alle sue « virtú », ed era cosciente del gioco e dei ceppi di queste virtú. Ma quello che piú monta, è che, di tutta la complicata azione di questi fenomeni del corpo e dello spirito, egli conservò, durante l' intera vita, il ricordo incancellabile nelle pagine del « libro » della sua « mente ». Posto pure che egli conoscesse l'accaduto per relazione avutane da' suoi o da altri; certo è che nessuno al mondo poteva avergli novellato delle vicissitudini che si svolsero nel suo mondo interiore, né poteva associare i mali di lui colla nascita di Beatrice. Né, se il ricordo fosse stato per cognizione indiretta e tardiva, egli avrebbe avuto ragione di esprimere la restrizione « se 'l libro non erra ». È una necessità logica, per conseguenza, il riconoscere che l'età di nove anni per il poeta, stabilita dalla *Vita Nuova*, e che implica l'età non di un giorno solo ma di oltre otto anni per Beatrice, è la minima età possibile ad accettare come atta a convenire alla narrazione della strofe che esaminiamo. Se cosí è, e, mi si permetta di affermarlo, non può essere che cosí, delle due cose l'una: o l'Alighieri ha mentito sull'età di Beatrice, o il *venire nel mondo* che essa fece (« Lo giorno che costei nel mondo venne ») non significa « nascere », come di consueto significa e come, contro lo Zingarelli e altri, il Barbi vuole che s' intenda, bensí qualche altra cosa possibile ad esser fatta da Beatrice all'età di otto anni. Ora, che Dante non abbia mentito sulla età della sua donna, appare manifesto da una testimonianza assolutamente non sospettabile. Nel 1290, anno della morte di Beatrice, questa aveva toccata la soglia del suo ventesimoquinto anno; il che vuol dire che ella era nata nel 1266, un anno dopo di Dante. Questo si apprende dal Canto XXX del *Purgatorio*, dove Beatrice racconta:

Sí tosto come in su la soglia fui
di mia seconda etade, e' [= eo] mutai vita. [1]

Secondo uno dei diversi sistemi di dividere la vita umana in età (*Conv.*, IV, 24), la prima età era l'adolescenza (il periodo in cui l'essere umano è in isviluppo continuo ascendente, fino ai 25 anni), e la successiva era la gioventú. Or poiché Dante in questo non ha mentito

[1] *Aen.*, IV, 328. — Leonardo del Guallacō di Pisa, rispondendo (A. 113, B. 54) a Galletto Pisano:

Troia strusse Pariso
per Elèna *pàrgóla.*

(Lez. di B, che ha propriamente *par ghola*. La lez. di A è: *pagola*). Non è Dante il cantore della *pargoletta*?

[1] Tutti leggono: « e mutai vita [,] », e proseguono, facendo che Beatrice contraddica alla *Vita Nuova* e alla testimonianza di Cino da Pistoia, dalla cui canzone si ricava il lungo lutto portato dall' Alighieri all'amata; contraddica al buon gusto stilistico, con una fiacca ripetizione di forza discendente o *bathos*; e contraddica alla media onestà dell' umano carattere, attribuendo al suo adoratore un voltafaccia subitaneo (« Sí tosto come.... ») innanzi a un recente sepolcro. Nulla, proprio nulla, mutando alla successione delle lèttere dell'alfabeto quale è data in questo passo dai mss., io leggo:

Sí tosto come in su la soglia fui
di mia seconda etade, e' [= eo] mutai vita.
Questi si tolse a me e diessi altrui,
quando di carne a spirto era salita,
e bellezza e virtú cresciuta m'era:
fu' io a lui men cara e men gradita,
e volse i passi suoi per via non vera,
imagini di ben seguendo false,
che nulla promission rendono intera.

Col vento che spira, vano è il suggerire che *a lui* può essere correzione di **allor* inteso come *a ilor*.

(come il poveretto nemmeno ha mentito in tanti altri casi [1]), è giocoforza dare all'espressione *venire nel mondo*, usata nella canzone, un senso ben diverso da quello ordinario e comune di « nascere ». E invero il significato è questo, che la bambina per la prima volta fu ammessa a una riunione (« mondo » franc. *monde*) di persone di condizione signorile a scopo di sociale intrattenimento o festa, a una riunione di piú famiglie amiche dei padroni di casa, fossero questi i genitori della bimba o altri signori da cui i genitori di lei erano stati invitati. Il Vocabolario della Crusca registra due passi affini a questo dell'Alighieri :

> Ella è compatibile, perché vien quasi adesso al mondo. Iacopo Nelli [sec. XVIII]. *L'Astratto*, I, 4.
> Deh! che non ti vergogni! Comincia prima a venire al mondo, che tu ragioni d'arma, come stu fussi il Dusnam di Baviera. Fr. Sacchetti, I, 150. [2]

Eccoci dunque ben lontani, molto lontani, dalla interpretazione del Barbi per questa strofe. E lontano da lui arriveremo pur nella spiegazione della successiva sesta strofe. È in questa ch'egli vede adombrato il racconto del primo incontro a nove anni. [3] Il che non può essere. L'azione della sesta strofe è in un tempo diverso e piú tardo, — « poi » — dal tempo in cui si svolse l'azione della prima strofe: il Barbi stesso ne conviene, poiché riporta l'azione della quinta strofe alla nascita di Beatrice, e l'azione della sesta ad otto anni dopo. Dimostrato che la quinta strofe è quella che canta il primo incontro a nove anni, di conseguenza la sesta ci porta al secondo incontro, che condusse al saluto a diciotto anni. Il Barbi non ha esposta con pieno svolgimento la sua tesi intorno a questa canzone; ma reputo ch'egli siasi confermato nella data spiegazione, vedendo, nella narrazione che è contenuta nelle due strofe, non due date, bensí tre; cioè una nella strofe quinta (per lui la nascita di Beatrice, e che abbiamo visto non poter essere se non l'incontro a nove anni), e due nella strofe sesta, cioè l'incontro a nove anni e, preannunciato, quello a diciotto:

> Quando mi apparve poi la gran biltate...,
> quella virtú [= l'intelletto] che ha piú nobilitate
> mirando nel piacere [= nel bel viso di B.]...
> . . . . disse a l'altre [*s. i.* virtú] poi :
> « Qui giugnerà, invece
> d'una ch'io vidi, la bella figura
> che già mi fa paura ; ecc. ».

L'interpunzione adottata nell'edizione critica, e che io qui ho fedelmente riprodotta, mi par sicura conferma del detto modo di intendere la strofe e l'ingarbugliato passo; e segno pur sicuro che per il chiaro critico *la gran biltate* è soggetto di *m'apparve*. Ora poiché l'incontro a nove anni, se la logica è logica, è narrato nella strofe precedente, qual'è la « gran biltate » che « apparve » in un tempo posteriore, — « poi » — al poeta? qual'è la « bella figura » che « giugnerà invece d'una » che il poeta aveva già visto? Si scivola di necessità nella conclusione dello Zappia: « Codesta grande beltade, codesta bella figura, che apparve poi, che prese il luogo di un'altra, non pare assolutamente sia la Beatrice, della quale [*genitivo oggettivo di* innamoramento *non esistente in italiano*] si narra l'innamoramento nella stanza precedente ». [1] Giungeremmo cosí a una conclusione che non « mi fa paura », ma ch'è perfettamente assurda. Assurda, perché contraddice a tutta la canzone, ne spezza improvvisamente

---

[1] Come nel son. « Io sono stato con Amore insieme | dalla circulazione del sol mia nona », e in *Purg.* XXX, 41-2, sul conto di cui il Barbi chiede: « Ma che valore possono avere queste testimonianze, essendo posteriori alla *Vita Nuova*? ».

[2] Il Vocabolario (§ CX) registra pure *Mettere al mondo alcuno* « Dargli un avviamento, notorietà, fama ». A cui corrisponde il franc. *mettre quelqu'un dans le monde* (vedi in Littré). In francese vi sono pure *rencontrer dans le monde* (Id.), *n'être plus du monde* (Id.).

[3] *Bull* cit., pag. 5-6 n.

[1] E. V. Zappia, *Studi* sulla *V. N.* Roma, Loescher, 1904, pag. 94. — A. Santi, *Il Canzoniere di D. A.*, II. Roma, Loescher, 1907, pag. 355 n., a proposito dell'« una ch'io vidi »: « Chi è quest'*una*? I commentatori tacciono. Ma essa, senza dubbio, è « l'angiola che in cielo è coronata » (Canz. I, 29) vale a dire Beatrice. E allora? Cade da sé l'asserzione di coloro, che le riferiscono la canzone. Non resterebbe che pensare alla donna gentile ». E continua, esaminando la 5ª strofe: « Capisco che interpretando, come fa il Fraticelli, « lo giorno che costei apparve alli miei occhi », tutto s'accomoda agevolmente; ma è un'interpretazione arbitraria ». « In tal caso il v. 71, *Quando m'apparve poi la gran beltate,* come andrebbe inteso? Il Fratic. non se ne occupa, o meglio sfugge la difficoltà; ma evidentemente il ginepraio diviene piú intricato ». Del resto già il Witte, *Lyrische Gedichte*, II, 92 e il Serafini vedevano nella canzone una rima non riguardante Beatrice.

l'unità, trasforma stranamente il presente in passato, pervertisce irragionevolmente il valore e l'uso delle parole grammaticali. L'unità e fusione della narrazione è stata sentita dallo stesso Zappia. La pietra angolare della struttura della canzone, il chiodo che inchioda certe interpretazioni all'assurdo, è il COSTEI della quinta strofe, e che non è umanamente possibile non riferire a Beatrice:

Il giorno che *costei* nel mondo venne....

Codesta COSTEI, una donna unica e sola, pervade tutta la canzone, ed è la causa *immanente* e PRESENTE di tutti i mali PRESENTI come PASSATI del poeta. Se la *gran biltate,* se *la bella figura* fossero una nuova fiamma, diversa di necessità da « costei », il presente diventerebbe passato, e il *costei* in grammatica diventerebbe... « colei » ! Istintivamente lo Zappia ha sentita l'aguzza punta del chiodo; e ha fatto prova di sganciarlo violentemente dalle costole, intendo dire dalle costole della canzone, con un interessante ragionamento: « Ma quel ' costei ' del primo verso della stanza [quinta], a chi deve riferirsi ? alla ' bella donna ' o all' ' anima ', cacciata da Amore fuori di questo mondo [*3ª strofe !*] ? Riesce infatti un po' duro [!!], sebbene sintatticamente possibile [*Sí ? quando tra* l'« anima » *della 3ª strofe e il* « costei » *della 5ª c'è* « questa donna » *della 4ª ?*], non riferire il ' costei ' alla stessa bella donna di cui parlano le stanze precedenti. Ma.... ».[1] Continui il lettore per conto suo, perché io non intendo di perder tempo e parole.

Chi ne cava da questo lecceto ? Ancora una volta il « COSTEI » (5ª str.) = « QUESTA DONNA » (4ª str.); ma a patto di ritoccare fortemente l'interpunzione dell'edizione critica. Soggetto di « m'apparve » non è « la gran biltate », no, ma sempre « costei » ! In tal modo l'interpretazione di I. Della Giovanna « regge », ed ottimamente ! La « gran biltate » è complemento oggetto di « mirando », il cui soggetto è « quella virtú che à piú nobilitate »; e *piacere* è.... piacere.[1] Cosí:

Quando [*sogg.* COSTEI] m'apparve poi[,] la gran biltate [*accusat.*]
che sí mi fa dolere,
donne gentili a cu' i' ò parlato,
quella virtú che à piú nobilitate [*la vista*]
mirando [,] nel piacere [*che essa virtú provò*]
s'accorse ben che 'l suo male era nato;
e conobbe 'l disio ch'era [= erasi] creato [*nel cuore*]
per lo mirare intento ch'ella fece [= aveva fatto];
sí che, piangendo, disse a l'altre poi:
* « Qui giugnerà, in vece

---

[1] E. V. ZAPPIA, *Studi* cit., pag. 93 seg. Ecco come prosegue: « Ma, se si considera che il poeta nella *Vita Nuova* e nel *Convivio,* come già abbiamo accennato, par che voglia identificare la *Beatrice* con l'*anima,* non si troverà strano, che quel ' costei ' si riferisca appunto ad ' anima ' ». Io non riesco a capir bene l'opinione dello Zappia, adombrata piú o meno caliginosamente a pag. 95 ed a pag. 368-69, circa il racconto della strofe quinta; e se, cioè, per lui si tratti della nascita di Beatrice o piuttosto (come parmi di capire) delle impressioni di Dante novenne. Nel secondo caso, è interessante sapere che Dante, sino agli anni nove fu senz'anima. Accorgendosi, dopo 183 pagine, di averla detta grossa, a pag. 278 rabbercia cosí, e solo in nota: « nella canzone *E' m'increscе di me,* descrivendo appunto codesto primo apparimento, dice che allora Beatrice era venuta al mondo....: ' apparve ' dunque costei al poeta, quando ' nel mondo venne ', cioè quando cominciò a dare alcun segno del suo essere, quando,[1] ell'era in questa vita già stata ' otto anni e quattro mesi. Costei che al mondo venne, avendo un'età di sei o sette mesi inferiore all'età del poeta, era ' lo spirito nuovo ' per cui l' ' animal ' diviene ' fante ' ? Vd. *Purg.* 25, 37-75; e cfr. *Conv.* 4, 21, 32. Si potrebbe forse con tale ipotesi spiegare, perché solo gli ' spiriti ' inferiori si siano commossi al suo primo apparire. O il poeta fu battezzato di sei o sette mesi nel suo bel San Giovanni ? » Insomma lo Z. è incerto sul modo come intendere la 5ª str., e sul tempo nel quale egli si sarebbe dovuto risolvere a dare un'anima al povero disgraziato.

[1] È bensí vero che per i poeti del duecento *piacere* significò, col resto, « bellezza, bel viso »; ma sarebbe errore escludere per quelle rime *piacere* = « diletto ». Nella mente dell'Alighieri probabilmente frullavano le parole di un ben noto e assai notevole sonetto adespoto, fra i primi del Vat. 3793, e perciò piuttosto antico:

Dal cor si move u' [*opp.* 'n, *cod.* v] spirito in vedere
d'in occhi in occhi dí femina e d'omo
per lo qual si concria uno *piacere,*
lo qual *piacer* è mo vi dico como:
e' nascene un benivolo volere,
lo quale « amore » chiamat' è per nomo:
dentro dal core si pone a sedere,
ca non poria in piú sicuro domo.
Nasce di sangue netto, pur [*Pg.* XXV. 37], c' à 'l core;
che l'animo de l'om te'(*ne*) 'n alegranza,
e segnoreggia ciascun altro omore [< ὁρμή « appetitus, instinctus », *Conv.* IV. 21]:
e fallo stare in quella disïanza.
Quello puo[te] dir omo che sia amore.
Amore è cosa con gran dubitanza.

Cfr. il sonetto *Amore e 'l cor gentil,* 9-14, che è una parafrasi dell'antico sonetto.

d'una ch'io vidi, la [1] bella figura
che già mi fa paura;
che sarà donna sopra tutte noi,
tosto che fia piacer de li occhi suoi ».

Cioè: Quando costei m'apparve poi, quella virtú che à piú nobilitate, mirando la gran biltate che, o donne gentili a cui io ho parlato [nella canz. *Donne che avete*], sí mi fa dolere, s'accorse bene, nel piacere [che provò riguardando], che il suo male era nato, ecc. ecc.

Io chiamo giudice lo stesso Barbi, e non ne potrei trovare di piú competenti e piú probi, sul mio modo di ordinare il primo periodo della strofe in esame. Esso, a mente mia, è naturalissimo e semplicissimo,[2] del tutto consentito dall'indole della lingua, a cui non è alieno il premettere talvolta l'accusativo al verbo e al soggetto.[3] Senza dubbio, per l'italiano, privo delle desinenze dei casi, l'ordine consueto è l'inverso di quello anzi detto; è però ovvio è stato in un primo momento per tutti, forse, gl'interpreti far soggetto *la gran biltate.* Ma che cosa è l'ovvio? *Obviam* si presentano le cose ai piedi della ragione in cammino; ma, d'ordinario, solo ai piedi! Se l'ovvio fosse una buona ragione, se fosse equivalente al vero, la verità non starebbe di casa in fondo a un pozzo, e la scienza non sarebbe quella facil cosa che è per gl'ignari e per i presuntuosi soltanto.

Ho detto che il *costei* inchioda all'assurdo la esistenza di una seconda fiamma nella narrazione della canzone; e così è. La donna designata colle espressioni *costei* e *questa donna,* non teneva in uno stato di tempesta e di violente emozioni l'animo del poeta solo da qualche giorno o da qualche settimana, ma fin da quando la persona di lui fu « pargola ». Naturalmente essa ve lo teneva tuttora, essendo *costei* e non *colei.* All'incontro, ammettendo per un istante l'apparire nella canzone di una seconda figura di donna, solo ad essa potrebbero grammaticalmente e logicamente convenire le designazioni *costei* e *questa donna,* e non alla prima: per l'assurdo che ne deriverebbe, la sognata seconda figura di donna si appalesa inesistente. Ed ecco che questo medesimo assurdo investe e travolge anche l'*apparire della gran biltate,* in quanto che, di fronte all'apparizione di Beatrice quando ella nel mondo venne, esso non potrebbe significare se non un secondo amore, che, come si è dimostrato, bisogna escludere recisamente dalla narrazione della canzone. Ne consegue che l'unico modo di ordinare il periodo e d'intenderlo è quello da noi proposto.

Resta a spiegare le oscure parole messe in bocca a « quella virtú che à piú nobilitate »:

---

[1] Veramente io leggerei:

.... invece
d'una ch' io vidi LÀ, bella [= una b.] figura
che già mi fa paura;

cioè: « là, nel mondo dove prima vidi B. ». Ma sia per non detto.

[2] Quel po' d'incaglio che s'avverte dipende da una proposizione relativa presso che inutile e dal vocativo, l'una e l'altro intercalati per le rime e per il numero dei versi. Toltili di mezzo, lo scheletro è semplicissimo:

Quando [*s. i.* costei] m'apparve poi, la gran biltate....
quella virtú che à piú nobilitate
mirando, nel piacere
s'accorse ben che....

Che mai si vuole di piú semplice? Se insisto tanto, è perché la resistenza maggiore so di trovarla da parte dell'abitudine di leggere un dato passo in maniera affatto diversa: l'abitudine crea una piega insanabile nella mente, pari alla piega falsa di un calzone, di una giacca o di un foglio di carta. — Aggiungasi che la posposizione del soggetto all'oggetto e al verbo è piú che mai giustificata qui dal fatto che quel medesimo nominativo è a cavaliere delle due parti del periodo, e regge come soggetto così i verbi e le proposizioni precedenti, come i verbi (« conobbe », « s'accorse », « disse ») e le proposizioni susseguenti: giustamente è nel cuore del periodo, di cui aggancia i due membri.

[3] Così, per es., Dante stesso: « Lo meo servente core | vi raccomandi Amor [che] vi l' à dato ». Guittone, son. *Qualunque bona:* « e tale servo dea la donna amare » (sogg. è *donna*). — Frequente è in Cino: c. *Sì mi distringe:* « già non vi fece Deo | perché ancidesse alcun vostro bellore »; son. *Io sento* « Io sento pianger l'anima nel core, | sí che fan pianger li occhi li soi guai »; c. *Io non posso celar* « quando mi fa membrar madonna Amore »; son. *Avegna che* « Avegna che crudel lancia 'ntraversi | nel mi' cor questa gioven donna gente | co' suo' belli occhi.... ». Istefano [Protonotaro] di Messina (attribuz. forse erronea di B. 67: in A. 292 è adesp.): « Come fa ['l] lunicorno | una donzella vergine [o]dorata | che da li cacciatori è amaestrata, | la quale dolzemente lo 'namora.... », lez. di A. Vero è che qui potrebbe essere « fa [al] l- » con aplografia a sinistra e a destra. B rimaneggia lui in: « Siccome ['l] lunicorno | *da* una pulcella vergine *innaurata,* | che da li cacciatori è amaestrata, | de la qual dolcemente s'innamora, | sì che lo lega ecc. ». Galletto, l. cit.: « Troia strusse Pariso | per Elèna pargola ».

« Qui giugnerà, in vece
d'una ch'io vidi, la bella figura
che già mi fa paura;
che sarà donna sopra tutte noi [= sopra tutte le virtú sensitive, s. tutti i sensi],
tosto che fia piacer de gli occhi suoi ».

La lezione dei due primi fra questi versi, incerta nei manoscritti, secondo me è sicuramente errata; e n'è prova la misura claudicante del primo.[1] Io però protesto di accettarli nella disputa assolutamente cosí come sono, per non aumentare le diffidenze dei prevenuti. Credo superfluo illustrare il trito luogo comune del dibattito fra cuore ed occhi nel palleggiarsi la priorità della colpa dell'esser caduti servi d'Amore. Dante nella canzone decide contro gli occhi:

« Noi darem pace al core, a voi diletto »,
diceano a li occhi miei
quei della bella donna alcuna volta.

Corrisponde perfettamente alla classica definizione di un antico anonimo:

Dal cor si move un spirito in[= al, in séguito del] vedere
d'in occhi in occhi di femina e d'omo,
per lo qual [*s. i.* vedere] si concria uno piacere....

Ed è ciò che Dante ripete lucidamente in un sonetto famoso:

Bieltate appare in saggia donna pui,
che *piace* agli occhi sí, che dentro al core
nasce un *disio* de la cosa *piacente*.

Il « piacere » è dunque prima degli occhi, e poi del cuore dove nasce il desio della cosa piacente. Ecco perché io nella « virtú che à piú nobilitate » vedo la *vista* e non l'*intelletto,* che non è virtú o forza percettiva, e che è ultimo a ricevere l'infezione. Fu essa, la vista, infatti che

mirando, nel piacere
s'accorse ben che 'l suo male era nato [« nasce un disio »].

Solo dopo che gli occhi e il core son vinti, cominciano i travagli della « mente » o intelletto:

« Noi darem pace al core, a voi diletto »,
diceano a li occhi miei
quei de la bella donna... ;

il « core », dunque, aveva già perduta la « pace »; e, infatti, l'aveva perduta sin dal primo momento che Amore aperse colle sue mani gli occhi di Beatrice:

....quel cor che i belli occhi feriro,
quando li aperse Amor con le sue mani.... ;

molto prima che i guai della « mente » sopraggiungessero:

ma poi che sepper [*s. i.* gli occhi di B.], di [= per] loro intelletto,
che per forza di lei
m'era la mente già ben tutta tolta,
con le insegne d'Amor dieder la volta....

Quindi la « virtú che à piú nobilitate » non è l'intelletto o la mente, bensí uno degli « spiriti sensitivi » (*V. N.*, II). Era indispensabile stabilire la teoria del corso e sviluppo dell'infezione amorosa, che necessariamente fa iniziare l'Amore dalla percezione, e, attraverso il sentimento (il « desio » del « cuore »), lo fa penetrare nell'intelletto. Il nostro

. . . . ingegno,
. . . . solo da sensato apprende
ciò che fa poscia d'intelletto degno.

Questo apparisce chiarissimo dalla quarta strofe, che va letta diversamente che nell'edizione critica:

L'imagine di questa donna siede
su ne la *mente* ancora,
la 've la pose quei [= il desire *del v. 10 della str.*] *che fu sua guida*;
e non le pesa del mal ch'ella vede,
anzi vie piú bella ora
che mai e vie piú lieta par che rida,
ed alza li occhi micidiali [.]E[i, *cioè* « quei »] grida
sopra colei che piange il suo partire:
« Vanne, misera, fuor, vattene omai! »
Questo grida il desire.....

Il restaurato *E*[*i*], = « desire » ed = « quei che fu sua guida », ci porta (due cose eguali a una terza sono eguali fra di loro) a « quei che fu sua guida » = « il desire ». Ciò che conveniva dimostrare!

Or ritornando al

« Qui giugnerà, invece
d'una ch'io vidi, la bella figura ecc. »,

divien chiaro che l'« una » è la « figura » di Beatrice bambina. La « bella figura | che già

[1] La mia opinione è che, pur subito dopo una vocale accentata (« giugnerà »), l'atono *in* (di « *in* vece ») non può formare sillaba; e che quindi il verso manca di una sillaba. E leggerei, supponendo la solita aplografia:

Qui[ui = dov'erasi creato il desio] giugnerà in vece
d'una [*s. i.* figura] ch'io vidi là, bella figura
che già mi fa paura ecc.

Ma sia, ripeto, per non detto.

mi fa paura » è quella di Beatrice, uno o due anni prima dei 17 che aveva nel giorno del saluto orale.[1] Ma perché quel « giugnerà » futuro, perché quel

. . . . *sarà* donna sopra tutti noi?

Per una ragione semplicissima. Vi fu certamente un intervallo, probabilmente di anni, in cui i due non si rividero, e sempre dopo i corteggiamenti fanciulleschi. « Quando m'apparve POI », — soggetto, come si è visto già, « costei », — trattasi di una seconda apparizione. « Apparve » qui è parola troppo solenne per andar d'accordo con una visione quotidiana; e l'impressione che il racconto poetico consacra, è proprio quella assai profonda che si prova nel rivedere dopo molto tempo una donna conosciuta fanciulla e ora prossima al completo sviluppo. Quando la rivide, la « gran biltate » era, presso a poco, quella stessa che nello scrivere la canzone travagliava il poeta. In quel primo rivedersi, gli occhi di Beatrice nulla gli dissero, se non forse che un giorno gli avrebbero parlato, e parlato coll'eloquenza descritta nelle due prime strofe. Nel farsi predire tale giorno, l'Alighieri, non solo presceglie la via di una delle solite predizioni *post eventum*, ma fa una delicata insinuazione, e nel tempo stesso ci suggerisce che l'intervallo tra la seconda apparizione e la corrispondenza cogli sguardi non fu trasourabile e breve. — Del famoso saluto colla voce, del 1283, la canzone non parla. Il secondo incontro, cantato nella canzone, verisimilmente avvenne uno o due anni prima.

Ciò che qui, nella sesta strofe, è narrato come predizione, è stato già raccontato come cosa avvenuta nella prima:

Oimé,[1] quanto piani
soavi e dolci ver me si levaro,
quand'elli incominciaro
la morte mia che tanto mi [*l.* mo][2] dispiace,
dicendo: « Nostro lume porta pace ».

Questa canzone è la sola scritta dall'Alighieri che riepiloghi una lunga storia. Con franca esposizione, il poeta non segue l'ordine puramente cronologico, cominciando ab ovo, ma salta *in medias res*, tornando dopo un bel tratto colla mente al remoto passato, e parte narrando sotto forma di presentimento e di vaticinio.[3] Sotto questo aspetto, cioè come dise-

[1] Era concetto convenzionale che l'immagine amata, passando per gli occhi, si stampava nel cuore o nella mente dell'amante. Un esempio per tutti, del Notaro (Vat. 3793, n. 335):

Or come pote sí gran donna entrare
per gli occhi mei, che sí piccioli sôn, e[h]?
e nel mio core come pote stare,
che 'n entr'esso la porto (*la*) ovunque i' vone?
[Il] loco, là ond'entra, già non pare;
ond' io gran meraviglia me ne don', e[h]!
Ma vo' lei a lumera assomigliare,
e gli occhi mei al vetro ove si pone.
Lo foco inchiuso poi passa di for e
lo suo lostrore, sanza far rotura:
cosí per gli occhi mi passa a lo core,
no' la persona, ma la sua figura.
Rinovellare mi voglio d'Amore,
poi [= poiché] porto insegna di tal crïatura.

Per la terminologia tecnica è bene avvertire qui come l' « imagine » o « figura » in questo caso chiamavasi pure « insegna ». — È, diciamolo di passaggio, un son. notevolissimo per un caso al tutto speciale di rime composte. Nei versi 9-10 l'ordine sintattico di « Lo foco inchiuso poi passa di for e | lo suo lostrore », in cui « passa » dipende da due soggetti, « foco » e « lostrore », è quello studiato e trattato da me nello scritto *Per la storia e la morfologia del periodo dantesco* (*A proposito del verso*: « Biondo era e bello e di gentile aspetto ») nella miscellanea *Studi dedicati a F. Torraca*. Napoli, 1912.

[1] Verso probabilmente guasto: *oimé* è di due sillabe, e i luoghi paralleli a questo, per es. di Cino, a mente mia sono pur guasti. Ma, ancora una volta, sia per non detto; fino a tanto almeno che non si renda possibile avere sott'occhi tutte le varianti dei codici. Ma, sarò vivo allora?

[2] A chi dispiacesse è detto nella quinta stanza, e cioè ad Amore:

lo spirito maggior tremò sí forte,
che parve ben che morte
per lui, in questo mondo, giunto fosse:
ma OR ne incresce a que' che questo mosse.

E non solo ad Amore, ma allo stesso Dio (3ª strofe):

Ella [= l'anima] si move quinci sí dolendo [= dolente].
ch'anzi la sua partita
l'ascolta con pietate il suo Fattore.

Il dire che la morte dispiace al morente nella massima parte dei casi suona superfluo e insipido: essa dispiace a molti suicidi disperati dopo che hanno attentato ai propri giorni. Qui mi parrebbe espressione melensa; e piú melensa ancora la scelta di *dispiacere* « non piacere », per cosa tanto acerba, tanto angosciosa, crudele e terribile qual'è, per chi muore, la morte. Il « tanto mi dispiace » non sarebbe compatibile col « contro mia voglia » antecedente. A parer mio, dunque, *dispiace* è usato in forma assoluta, per « dispiace altrui »: non è rara in casi come questo la mancanza del pronome *altrui*.

[3] Nella prima parte della prima strofe parla de' mali presenti; nell'altra parte ricorda il passato,

gno, è una delle liriche migliori di lui. Se non che qualche espressione assolutamente fuori delle accezioni ordinarie, e parecchie, benché non gravi, mende di lezione hanno convertito il pregio di quella franchezza in difetto di oscurità, colla conseguenza della falsa interpunzione e ancor piú falsa interpretazione.

Cosí, al pari di nuvolaglia spazzata dal vento, tutte le credute discordanze fra la canzone e la *Vita Nuova* finiscono col dileguarsi. Come abbiamo visto, il Barbi nota un silenzio: « nella canzone non v'è accenno alle ragioni di cruccio e alle scuse addotte nella *Vita Nuova* ». È una obiezione debole assai. In primo luogo tanto varrebbe che desiderassimo nella canzone il ricordo dei due schermi, della partenza da Firenze e via dicendo. In secondo luogo la canzone è sicuramente posteriore alla *Donne, che avete intelletto d'amore*, come rilevasi manifestamente dal vocativo (v. 73):

> donne gentili a cu' i' ò parlato,

e dal congedo:

> Io ho parlato a voi, giovani donne,
> che avete li occhi di bellezze ornati
> e la mente d'amor vinta e pensosa,
> perché raccomandati
> vi sian li detti miei ovunque sono.

Vi è persino la corrispondenza fra l'« ovunque sono » i detti suoi dell'una e il « Canzone,... là 've giugni.... » dell'altra rima. Un po' troppo di qua dal vero si è fermato il Barbi, reputando che *Ei m' incresce di me* arrivi col racconto solo ai paragrafi XIII-XVI. Noi abbiamo per essa il *terminus a quo* ch' è il § XIX, dov' è riportata la *Donne che avete*; ed anche il *terminus ad quem* nel § XXII. Quando la *Ei m' increscе* fu scritta, Beatrice non ancora cadeva immersa nel fiero lutto per la morte del padre:

> L' imagine di questa donna siede
> su ne la mente ancora....
> . . . . viepiú bella ora
> che mai, e viepiú lieta par che rida.

il vero principio dell'amore, col saluto. Nella seconda strofe da quel passato torna a muovere verso il presente; e sulle pene presenti s' indugia nella terza e nella quarta, che si conchiude coll' idea del « terminar de' guai ». Questa idea lo ritrasporta al piú remoto passato della storia amorosa, al primo pericolo di morte, e ai due lontani momenti iniziali di essa storia; del che occupa il resto della canzone.

I giorni delle scuse, per conseguenza, erano trascorsi da tempo parecchio, e il poeta non sentí il bisogno di ripetere quanto aveva cantato nella rima *Ballata, i' vòi che tu*. Il « sospetto » del Barbi che questa sia stata scritta, appresso la « risoluzione » di Dante « a rappresentare l'amore per Beatrice come l'unico amore della sua vita », cioè della sua giovinezza, dopo quanto abbiamo dimostrato non ha più ragion d'essere, come la « risoluzione » stessa cade nel vuoto. In terzo e principal luogo la scusa non ci si può trovare piú, perché l' Alighieri, seguendo in questo il solito procedimento della poesia d'amore medievale, ha ormai cambiato tattica, e dalla difensiva è passato all'offensiva: in ciò è la precisa caratteristica del canto della Mercede o della Pietà. Egli non ha nessun interesse ormai nemmeno a dire che Beatrice aveva cercato un pretesto per togliergli le dimostrazioni di benevolenza: egli addirittura attacca a fondo la sua *doussa enemia*, colla solita arte generosa di quei poeti di ritrarci le donne da loro cantate come tante civette, che in un primo tempo si prodigavano in saluti, sguardi soavi e melliflui sorrisi; ma che, ai segni forieri di compiuta conquista, cambiavano metro e si rendevano preziose ed acerbe:

> « Noi darem pace al core, a voi diletto »,
> diceano a li occhi miei
> quei de la bella donna alcuna volta:
> ma poi che sepper, di [= per] loro intelletto,
> che per forza di lei
> m'era la mente già ben tutta tolta,
> con le insegne d'Amor [= la persona di B.] [1]
> dieder la volta;
> sí che la lor vittorïosa vista
> poi non si vide pur una fiata.

Questo lato odioso del suo attacco convinse il poeta a non inserire la troppo realistica canzone nella *Vita Nuova*, intesa tutta intera, dopo la morte di Beatrice, ad esprimere adorazione. In questo sí che c' è discordanza, e a buon diritto. Né per questo solo ebbe luogo la esclusione. Bellissima sotto certi rispetti è la canzone, e per la nota umana superiore certo alla *Donne che avete*: ma non è un monumento di arte perfetta. Il linguaggio si presta agli equivoci che per sei secoli l' hanno ottenebrata. Una stonatura assai riprensibile, oltre mende minori, è proprio nei versi ultimi riferiti. Chi riesce mai a concepire come un vincitore e

[1] Vedi pag. 258, n. 1.

trionfatore *dà la volta* colla « vittoriosa » insegna e si nasconde? È un' immagine assolutamente sbagliata. E poi Dante aveva un altro motivo di sopprimere dalla circolazione ufficiale un documento che lo denunciava in malo modo:

la mia persona pargola sostenne
una passïon nova,
tal ch' io rimasi di paura pieno;
che a tutte mie virtú fu posto un freno
subitamente, sí ch' io CADDI in terra....
lo spirito maggior tremò sí forte,
che parve ben che morte
per lui, in questo mondo, giunta fosse.

Questo sí ch' è un particolare al quale non troviamo corrispondente esatto (lontano è il § XIV) nella *Vita Nuova*, almeno come la leggiamo oggi. [1] Troppo odiosa era l'associazione, sia pure ad alquanta distanza, della *passione* col *cadere* come morto; troppo capace di suggerire altrui l' idea della *caduca passio* (Isidoro, *Orig.*, IV, vij, 5), che nella bassa latinità aveva in nomenclatura preso il posto della denominazione *morbo comiziale*. E se la stessa ripugnanza l'Alighieri non sentí a descriversi, nel canto di Francesca, caduto come corpo morto, la faccenda può spiegarsi col fatto che colà non c' è la parola *passione*, e che vi si tratta di avvenimento fantastico e non reale come nella canzone.

VII.

Liberatici dalla quale (finalmente!), è tempo di parlare del Canto della Pietà nella *Vita Nuova* e fuori di essa, del canto cioè diretto a debellare Beatrice.

Ho detto canto: potrei adoperare una parola di significato piú esteso, e dirlo il lavorio della Pietà.

Bisogna però ricostruire prima gli antecedenti, in gran parte su elementi che già abbiamo studiati e liberati dal tartaro e dalla ruggine dei secoli.

Dante conobbe Beatrice che avevano l'uno nove e l'altra poco piú di otto anni. Egli per qualche tempo la corteggiò fanciullescamente durante la puerizia. Vi furono poi anni in cui non si videro: è quanto necessariamente bisogna argomentare dall' interpretazione della canzone *Ei m' incresce* (v. pag. 258). Visse ella colla famiglia altrove? Fu chiusa in un educandato? Non sappiamo. Tornò « nel mondo », o almeno « nel mondo » dell' Alighieri, che era giovanetta. Allora la vista di lui, — « quella virtú che à piú nobilitate », — « mirando » la « gran biltate », e notando il gradimento (« piacere ») provato dal cuore, « s'accorse ben che 'l suo mal era nato » (quando lo definisce « male » il poeta era in disgrazia), « e conobbe il disio ch'era [= erasi] creato | per lo mirare intento.... ». E il poeta presentí (il presentimento egli, secondo il gusto stilnovistico che frantumava l'anima umana e dava persona alle facoltà, lo mette in mostra come predizione della virtú visiva alle altre virtú sensitive), che, a sostituire la bella immagine di Beatrice bambina, sarebbe scesa a imprimersi nel cuore di lui la figura che già lo teneva in apprensione e che avrebbe dominati i suoi sensi « tosto che » sarebbe stato « piacere degli occhi suoi ». Dunque, non che non salutarlo in quell'occasione, ella neppure dette a lui molta attenzione né troppo intentamente lo guardò negli occhi. Solo piú tardi fu « piacere de li occhi » di Beatrice l' impadronirsi del cuore del poeta e l' imprimere in esso la nuova immagine in sostituzione (« in vece ») dell'antica (« ch' io vidi là », nel « mondo » dove Beatrice « venne » di otto anni). Quindi cominciò una comunione fra i due a forza di sguardi. Il poeta, naturalmente, aveva già preso fuoco, quando in lei l'affetto « dormiva » ancora: già però nell'anniversario in cui gli dette il famoso saluto colla voce, benché dormente, era nelle braccia di Amore. [1] Questo, infatti,

---

[1] Il postillatore del cod. Cassinese della *Divina Commedia* [*Inf.*, V, 142] chiosò (cito di seconda mano): « Nota come quello che qui finge l'autore, vale a dire che cadesse, avvenne a se stesso mentre era impigliato dall'amore di Beatrice, perochè essendosi fatto a certo convito in cui trovavasi Beatrice, venutagli questa incontro, in quello che montava per le scale, cadde come mezzo morto, e, trasportato sopra un letto, vi stette alquanto fuor dei sensi ». In questo racconto è parso vedere un ricordo inesatto del § XIV della *V. N.* Ma il venire di B. incontro a D., le scale (queste soprattutto), il letto, il restare fuori dei sensi son tutte cose che il postillatore poteva essersele cavate dalla manica? E se egli è stato piú fortunato di noi nell'aver fra mani una piú antica redazione del libello?

[1] Che possa valere il riposo nelle braccia di Amore spiega Cino, c. *L'alta speranza*:

che quella donna piena d'umiltate
giugne cortese e piana,
e posa nelle braccia di Pietate.

Cioè, la « donna » era mossa a pietà per il poeta. Beatrice era già matura ad accogliere l'amore di Dante, era già pervasa della potenza di Amore.

. . . . ne le braccia avea
madonna involta in un drappo dormendo [= -ente].
Poi la svegliava; e d'esto core ardendo [= -ente]
lei paventosa umilmente pascea.

Com'è notissimo, ciò egli racconta nel primo sonetto della *Vita Nuova*. Ed è noto pure che contro la legittimità dell'appartenenza di esso al libello si sono appuntati gli strali della critica. Il sonetto, dice la critica negativa, parla « genericamente » di « madonna », e « sembra composto a freddo per fare una sottile questione ai rimatori del tempo ». Duolmi di dover essere severo: è affermazione precipitata. Il Barbi, che per giunta trova pensiero prepostero e corredato da prove fantastiche, escogitate in anni ben tardi, il ricorrere del numero « nove » nei casi di Beatrice, e particolarmente nella circostanza che porse ispirazione al sonetto, era tenuto a non passare sotto silenzio che il racconto in versi è impostato e introdotto sin dalla prima parola con un dato cronologico di estrema esattezza, e che usurpa (tanto era necessario) piú di un quinto dei dieci versi del racconto, e quindi di intenso valore intenzionale (si notino gli avverbi « *Già.... quasi* »); dato cronologico che da un lato smentisce la introduzione di « madonna » cosí, « genericamente », e dall'altro lato fornisce l'elemento essenziale a trovare, pure in quell'occasione, il ricorrere del fatal « nove »:

Già eran quasi che atterzate l'ore
del tempo ch'ogni stella n'è lucente,
quando m'apparve Amor . . . . .

E chi conosce che Dante nulla dice a caso, perché Dante è persino medievalmente superstizioso e puntiglioso nei significati reconditi delle minute anzi minime cose, chiude volontariamente gli occhi innanzi a queste parole? Qui il dato cronologico non è espresso per ricordare la data dell'avvenimento, come in quegli altri:

Cavalvando l'altr'ier per un cammino;

Quest'Ognissanti prossimo passato;

L'altr'ier, nascendo il dí, primo di maggio [1].

Esso ha invece due uffici, dei quali l'uno scaturisce dall'altro: quello di accennare cioè misticamente che a lui poeta certe cose capitavano, nei riguardi di Beatrice, in circostanze di tempo che implicavano il « nove », delle quali già tre prima della visione eransi avverate, l'incontro a nove anni e l'altro incontro dopo altri nove anni precisi, contando giorno per giorno, e il saluto nell'« ora nona » di quel dí; — e l'altro di lasciar comprendere, di conseguenza, che già si stava svolgendo per lui una STORIA degna di nota, storia della sua vita, della vita di Beatrice e del loro amore. Ecco il bel fondamento che hanno tutti i sospetti sul posteriore adattamento che di questo sonetto, proclamato estraneo a Beatrice, sarebbe stato fatto nella prosa! Diventa quasi inutile indugiarsi, alla luce del passo ora esaminato, sulle pretese discordanze fra prosa e versi. Queste discordanze consisterebbero in ciò che è nella prosa e, secondo lo Zappia, manca alla poesia. Prima di tutto, non la capienza di un sonetto ma almeno di una canzone si richiedeva a contenere quel ch'è detto in prosa: [1] invece nel sonetto il racconto, densissimo, è fatto nei soli dieci versi ultimi, poiché i primi quattro sono impiegati a invocare Edipi. In secondo luogo, il non detto non è elemento di discordanza, come lo zero se non è elemento positivo non è neppure negativo. In terzo e principal luogo poi, è proprio vero che ai versi manchi tutto quello che lo Zappia dice che manca? Vediamolo partitamente: — Nel sonetto « manca qualunque accenno al saluto ». Il sonetto tratta solo della visione e non degli antecedenti: il saluto è affatto estraneo alla visione e al quesito. I fatti *reali* narrati nella prosa erano chiari in sé, e non potevano fornir materia a questione e dubbio. Il « saluto » poi, non come abito e colle prerogative che aveva venendo da Beatrice, ma come avvenimento capitale per il poeta, non è mai rivelato apertamente nelle rime ammesse nel libello; anzi è solo misteriosamente e oscurissimamente accennato nel sonetto *Morte villana* e nella canzone *Donne che avete*, e in quest'ultima tanto oscuramente che nessuno ne ha scorta l'allusione. Di saluti, ma non di quel saluto, è materia solo nella canzone *La dispietata mente*, che non venne accolta nella *Vita Nuova*. — Manca la « nebula colore di fuoco ». Lo Zappia si risponde da sé, met-

[1] Non occorre dire che questo verso è del Petrarca.

[1] « e non potendo ciò narrare in brevitade di sonetto, cominciai allora una canzone.... ». *Vita Nuova*, XXVII.

tendo insieme, una pagina appresso, la nebula e il cuore ardente. Non dobbiamo supporre che la fiamma « di tanto amore, quanto [dice lui, il narratore, capit. VI] da mia parte » fosse la fiamma di un cerino: oh caro quel cerino, che abbarbaglia il mondo e sfolgoreggia da tanti secoli! — « Non è detto che Amore parlasse ». Difatti, non parla; e sopratutto non parla latino. Ma, a parte il linguaggio eloquentissimo degli atti, se non si sottintende nel sonetto la parola parlata, italiana o latina, in che modo riusciremo a capire come Dante in quel fiammeggiante pezzo di beccheria nelle mani di Amore poté riconoscere il proprio cuore? — Ma non è detto che, delle parole che udí, il poeta intese solo poche. Non è detto? Lo dice il sonetto intero, che non sarebbe un quesito se tutto o il piú fosse stato compreso. — Non è detto che madonna dormisse « nuda ». La menzione del « drappo » in cui la dormente era « involta » (essa non era in un letto, bensí nelle braccia di Amore, [1] e quindi non vi possono essere ricordate né lenzuola né coperte), è manifesta prova ch'essa dormiva « nuda », con camicia o senza importa poco. Ozioso è l' insinuare che Dante in quell'occasione « pare che ....dormisse vestito addirittura ». [2] Ma certo: non era ancora tempo di andare a letto. Egli si era ritirato nella sua camera *partendosi* « da le genti » (il « mondo ») non molto dopo l'ora « nona » (ora del saluto, cap. II), quando cioè restavano tre lunghe ore (si era in giugno) al giorno. Ritiratosi nella sua camera ad assaporare la gioia del saluto, dopo un certo tempo lo colse il sonno, naturalmente prima di essersi coricato: si destò verso quattro ore di notte, che in giugno corrispondono a tre ore scarse di notte normali, cioè verso le ore undici scarse. — Non è detto che il drappo fosse « sanguigno »; ma nemmeno è detto che fosse di altro colore, e un colore pur doveva averlo. — L'amoroso sognatore non « conobbe » che la donna era Beatrice. Non conobbe? È il critico che nelle strettoie del preconcetto *non vede* che « madonna » non è una donna qualunque, ma è la donna del cuore, la donna della storia d'amore a cui appartiene il dato cronologico del sonetto, è la donna del « nove », di cui con quel dato è fornito uno degli elementi. — Che Amore se ne gisse verso il Cielo con madonna « è.... un accomodamento alla chetichella molto significativo ». Anche ad essere un adattamento tardivo, non è un accomodamento alla chetichella, né prova che il sonetto è estraneo alla *Vita Nuova*.

Il sonetto non è un'alta espressione dell'arte dantesca, né un modello di estremo buon gusto. Tuttavolta è superiore a non pochi altri dell'epoca [1] per densità, semplicità, piana esposizione e scelta di vocaboli e locuzioni non ricercate (salvo, se pure, l' « atterzate »): è uno scritto, se non proprio di autore rotto e incallito al mestiere, certo nemmeno da tirone. Perciò in un senso non troppo ristretto e modesto a me sembra debbasi accettare quel passo che si riferisce alla preparazione a questa composizione giovanile:

> e con ciò fosse cosa che io avesse già veduto per me medesimo l'arte del dire parole per rima, proposi di fare uno sonetto....

Per chi queste rime se non per Beatrice? Amore « tanto si sforzava [= si sforzò] per suo ingegno, che le facea [= le fece] [2] mangiare » il cuore ardente del poeta, il quale « ella mangiava (= mangiò] dubitosamente ». « Ingegno » non può essere qui « inganno », che sarebbe confessione cinica: furono opere dell' ingegno. [3] L'allusione è pure nel sonetto:

> Poi la svegliava; e d'esto core ardendo [= -ente],
> lei paventosa, umilmente pascea.

L' « umilmente » dipende da « pascea » e non da « paventosa »:

---

[1] Inaccettabile e inutile trovo la spiegazione di D. Guerri: « è immaginata *nuda*, cioè senza le vesti del giorno, perché tolta dormente nel suo letto da Amore ». Cfr. le parole di Cino a pag. 260, n. 1.

[2] ZAPPIA, *op. cit.*, pag. 178.

[1] Per un confronto con altre visioni della specie, si veda quanto siano piú infelici quella di Dante da Maiano a cui l'Alighieri rispose e l'altra di anonimo ch'è in D. 181.

[2] Dante, quasi piú di altri scrittori, e qui anche in prosa, sotto l' impressione del perfetto siciliano, lo confonde coll' imperfetto toscano, dando, forse primo, esempio dell'abominevole imperfetto-perfetto tanto usato e abusato oggidí, che fa della nostra una lingua germanica. I predecessori di Dante toscanizzarono l'uscita siciliana *-au* in *-ao*: Dante ne fece addirittura *-ava*. Il perfetto in *-ao* piú particolarmente fu adoperato da rimatori pisani.

[3] Nella prosa che accompagna la ball. *Donne, i' non so*: « io... scrivo le rime e le lor sentenzie per ordine che 'l suo [*di Amore*] INGEGNO ditta » (ediz. della Soc. Dant., pag. 124). Pensatamente mi ripeto (pag. 250).

. . . . . . de lo tuo ardente core
pasceva la tua donna umilemente,

come rettissimamente intese Terrino o meglio Ser Rino. L'« umiltà » era canone fondamentale del servire e cantare d'amore.

I moderni par che sentano una forte repugnanza a vedere nel sonetto la prova che Beatrice ricambiò — e sin dal 1283 — l'amore di Dante. Chi sa perché? Io immagino, per la ragione che fra i due si è voluto a tutti i costi cacciare in mezzo, come fra Laura e messer Francesco, l'ombra aduggiatrice di un fantoccio: là Simone dei Bardi, qui Ugo de Sade. Questa repugnanza non sentirono, e per buone ragioni, i poeti contemporanei dei due amanti:

Allegro si mostrava Amor, venendo
a te per darti ciò che 'l cor chiedea,
insieme due coraggi comprendendo. [1]

È l' interpretazione di Terrino o Ser Rino. Piú chiaro, molto piú chiaro, è Guido Cavalcanti:

Di voi lo core ne portò: veggendo
che vostra donna l'amor te chiedea, [2]
nudrilla d'esto [3] cor, di ciò temendo [= *timentem, pavidam*].

Sicuro! Perché Beatrice chiedeva l'amore e non la morte (tutti leggono: *la morte chiedea*) del suo cantore; e nemmeno la morte propria.

Questo a noi importa moltissimo. Importa sopratutto, poiché, quasi all' ingresso del racconto, troviamo registrato il primo trionfo del poeta sul cuore di Beatrice. Importa in quanto ci attesta come, allorché il poeta riportava o stava per riportare uno di questi trionfi, Amore mostravasi « allegro »: [1]

Allegro mi sembrava Amor, tenendo
mio core in mano . . . .

È un'altra conferma di quanto, nell'articolo su Matelda, abbiamo constatato sul grande trionfo di cui è fatta narrazione nel § XXIV:

'e poi vidi venir da lungi Amore
allegro sí, che appena il conoscia.

La differenza è nella intensità maggiore dell'allegria in quella veramente straordinaria circostanza. In quell'articolo ci parve che il trionfo seguisse lo stato di rottura per il negato saluto; ed avevamo torto. Non vi era piú rottura vera e propria; ma cessava allora una lunga sospensione della relazione di simpatia, una sospensione dolorosa che aveva violentemente arrestato il progresso di quelle relazioni verso un finale epilogo. Si era in un'atmosfera di morta stasi. Arrestarsi nel progresso, in casi somiglianti, significa regresso, quando non significa raffreddamento completo: ecco perché lo « spirito amoroso.... dormia ». La sospensione trasse origine da un lutto gravissimo, dalla morte del padre di Beatrice. La perdita del genitore molto spesso, oltre a ferire sanguinosamente il sentimento, può vulnerare l'esistenza stessa, o almeno il benessere, della famiglia, e in particolare l'avvenire e le prospettive delle figliuole. Questo lutto, forse, meriterebbe

[1] Proprio Rinuccino cantò (s. *Veraciemente*, A 507):

Ma già neiente non è vero amore,
se li due cor non tiene in un volere.

[2] Com' è naturale, chi non ha saputo leggere questi versi, rimasti ciechi per sei secoli, crederà di respingere con un semplice *waving off of the hand* la mia lettura: come metter d'accordo « *vostra* donna » con « l'amor *te* chiedea »? Premetto che io avrei potuto seguire la via per me libera affatto di spine. Di fronte al cod. Mglb. (già Strozziano) VII, 10, 1060 che nel sonetto adopera sempre la 2ª pers. plur., avrei potuto servirmi del forse e senza forse piú autorevole Vat. 3214 (corroborato dagli altri) che adopera sempre, per tutto il son., la 2ª sing.:

Di te lo chore ne portò: ueggiendo
ke la tua donna l'amor te chedeua,
nodrilla dello cor(*e*), di ciò temendo.

Ercole Rivalta preferí la lez. del Mglb., perché « è il solo che mette l'uso del *voi* nella risposta, in confronto del *tu*, e, poiché questo sonetto è il primo scambio di conoscenza fra Dante e Guido.... ». Pare che il Barbi sí sia lasciato guidare da criterio consimile. Io invece ritengo che la lez. vera sia quella del Chig. L. VIII. 305 (e della Giuntina), seguita dal Casini, la quale mescola voci del plurale e del singolare. Era uso frequentissimo nel XIII sec., durato pur nel XIV. — Né Guido, molto piú anziano, molto piú autorevole e già famoso, aveva bisogno di usare una forma ossequiosa. Né « principio dell'amistà » (col restrittivo « quasi ») vuol dire principio di « conoscenza » ed anche corrispondenza.

[3] Cosí il Chig. (e, credo, il Mglb). Il Vat. *dello*. Io reputo che debba leggersi *del to'*, correggendo l' *s* del Chig. in *l* del Vat. (facile trapasso grafico colla forma *ſ* dell' *s*), e la seconda *l* del Vat. in *t* del Chig., non meno facile scambio.

[1] È importante rilevare che pur questo vocabolo *allegro* ebbe valore fisso e tecnico nel linguaggio di prammatica amorosa, valore di estremo significato. Rinaldo d'Aquino, per esempio, dopo avere spiegato che Amore nasce da piacere (c. *Venuto m' è in talento*, A. 27), aggiunge:

e piagier vol che l'om allegro stia;

e quivi il poeta ben dice di aver conseguito la « gioia ». Di lí il valore convenzionale e tecnico pure di « gioia » (ved pag. 268).

di essere illustrato; ma ora debbo rinunciare alla tentazione di farlo.

La vera cessazione delle ostilità è adombrata dai capitoli XX e XXI, nei rispettivi sonetti *Amore e 'l cor gentil* e *Ne li occhi porta*.

Il primo di questi sonetti è interessantissimo pel verso che lo chiude.

> Bieltate appare in saggia donna pui,
> che piace a gli occhi sí, che dentro al core
> nasce un disio de la cosa piacente;
> e tanto dura talora in costui,
> che fa svegliar lo spirito d'Amore.
> E SIMIL FACE IN DONNA OMO VALENTE.

Ecco il ritorno della teoria favorita! È la valentia dell'uomo quella che supera le difese opposte dalla beltà. In verità l'Alighieri aveva appreso a spese proprie, che la sola valentia serve ben poco senza la Mercede, patrocinata dal costume, da Chiaro e dal Maianese: ma l'amor proprio e l'alta stima di sé lo inducono a dimenticare. Neanche le posteriori esperienze valsero a fargli cambiar linguaggio. Alle donne egli dice (canzone *Doglia mi reca*):

> ...la beltà ch'Amore in voi consente,
> a vertú solamente
> formata fu dal suo decreto antico,
> contra 'l qual voi fallate.
> Io dico a voi, che siete innamorate,
> che, se vertute a noi
> fu data, e beltà a voi,
> e[d] a costui [= Amore] di due potere un fare,
> voi non dovreste amare,
> ma coprir quanto di biltà v'è dato,
> poi che non c'è vertú, ch'era suo segno.

Si ha un bel predicare queste cose alle donne! L'invecchiato poeta fu costretto a vedere cogli occhi propri il fallimento della teoria del « cor gentile ». Ma, a questo punto del nostro studio, ciò che bisogna rilevare è che Dante non avrebbe potuto, dopo un recente insuccesso, proclamare nel sonetto la teoria suddetta del cor gentile e della valentia: evidentemente egli era riuscito a piegare Beatrice a dargli di nuovo il « saluto ».

Eccolo infatti coll'altro sonetto a descrivere cose, atti, sentimenti e situazioni impossibili a conciliare collo stato di ostilità che l'aveva obbligato al canto della Pietà. Beatrice torna ad essere pacificamente « mia donna ». Fra le altre cose nel sonetto riappare in iscena il « saluto », per quanto colla cautela di parlarne in modo generico.

> Ne li occhi porta la mia donna Amore,
> per che si fa gentil ciò ch' ella mira.
> Ov' ella passa, ogn' om ver lei si gira,
> e cui saluta fa tremar lo core
> sí, che, bassando il viso, tutto smore,
> e d'ogni suo difetto allor sospira...

Tanto veracemente le cose erano cambiate, che egli può esclamare:

> Aiutatemi, donne, farle onore.

Par quasi di vederlo, per via, a far la ruota. E piú ancora ci sarebbe da dire sul resto del sonetto.

Ma il canto della Pietà dov'è desso nella *Vita Nuova*? Dovendo escludere il son. *Tutti li miei pensier* che lo preannunzia, dobbiamo escludere pure l'antecedente *Ballata, i' vòi*, che invoca pietà solo come perdono. Restano i tre sonetti *Con l'altre donne*, *Ciò che m' incontra* e *Spesse fiate*; piú la canz. *Donne che avete*. È pochino; ma luce pur ne fanno, da soli e uniti alla prosa.

Prima di tutto, c' imbattiamo nella compromissione del segreto. Si dirà: Ma che segreto, dopo tutto? — Sí? Se non ci fosse stato il pericolo di pregiudizio od offesa a qualcuno e a qualche cosa, non si capirebbe tutta quella manovra di schermi su schermi. Gli atti e i fatti hanno il loro linguaggio e le loro logiche illazioni. Né mancò il linguaggio espresso:

> Non v'accorgete voi d'un che si smore,
> e va piangendo, sí si disconforta?
> Io prego voi, se non vi sete accorta,
> che lo miriate PER LO VOSTRO ONORE..
> ...quando alcun pietosamente 'l mira,...
> ...se non fosse ch' elli allor si fugge,
> sí alto chiama voi quando sospira,
> ch'altri direbbe: « Or sappiam chi l'ancide ».[1]

Evidentemente l'onore di una gentildonna pericolava, quando si veniva a saperla oggetto di assalti poetici: la convinzione pubblica portava, sui precedenti stabiliti dal costume, che poesia d'amore e mire impudiche e illecite avevano fatto lega insieme. Cosí possiamo renderci ragione delle tante reticenze e dei misteri che da per tutto affiorano nella narrazione e nelle rime della *Vita Nuova*.

Non appena Beatrice dà segno di dispiacenza e disgusto, eccolo il poeta a darsi, senza perdita di tempo, in preda a smanie rivelatrici. Si

[1] V. pag. 227.

direbbe ch'egli scegliesse a bella posta le occasioni e i luoghi mondani dove piú poteva dare nell'occhio; pareva che il « mondo » dove prima era « venuta » e apparsa Beatrice, fosse la palestra preferita per quelle smanie. Io non riporterò il racconto (capit. XIV) della scena svoltasi in un banchetto nuziale, racconto di cui abbiamo nelle note già riferita la versione aggravata delle Chiose Cassinesi: [1] è notissimo; e il lettore può ridare ad esso una scorsa per proprio conto. Erano, via, sia detta con candore, vere pubblicità, di gusto alquanto discutibile, e certo non fatte per il rispetto, il decoro e la pace di una ragazza: figuriamoci poi se in mezzo ci dovessimo supporre di giunta il fantoccio di Simone de' Bardi. Per ventura trattasi di una leggenda priva di sostegno. [2] Se il nostro innamorato sentivasi scombussolar tutto al cospetto dell'amata, perché cercarla? Per la forza irresistibile! « non mi ritraggono le passate passioni da cercare la veduta di costei » (cap. XV):

....de' suoi razzi sovra 'l meo cor piove
tanta paura, che mi fa tremare,
e dicer: « Qui non voglio mai [=mai piú] tornare ».
Ma poscia perdo tutte le mie prove,
e tornomi colà dov' io son vinto.... [3]

E sia! Ma è possibile che la « veduta » di lei non gli fosse consentita altrove che nei posti in cui poteva avvenire una pubblicità? Egli pareva bramoso di testimoni, sotto le sembianze del bisogno in quei frangenti di essere sorretto dalla simpatia (« pietà ») di terzi:

Peccato face chi allora mi vide [= vede],
se l'alma sbigottita non conforta,
sol dimostrando che di me li doglia.

Pare che in quelle da lui chiamate « sconfitte », e che si riducevano a sconfitte di Beatrice, non mancassero mai i testimoni. Conseguenza naturale, il segreto non fu piú un segreto per nessuno:

Con ciò sia cosa che per la vista mia MOLTE persone avessero compreso lo SECRETO del mio cuore, certe donne, le quali adunate s'erano dilettandosi l'una ne la compagnia de l'altra, sapeano bene lo mio cuore, però che ciascuna di loro era stata a MOLTE mie sconfitte... (capit. XVIII).

---

[1] V. pag. 260 n.

[2] In un prossimo lavoro spero di riuscire a identificare cosí Beatrice come la Pietra.

[3] Son. *De gli occhi de la mia*, escluso dalla *V. N.*

È evidente che la storia durò per un pezzo. Quale e quanta l'attività poetica? Dalla *Vita Nuova* appaiono tre soli sonetti: *Con l'altre donne* relativo al « gabbo », *Ciò che m' incontra* e *Spesse fiate*. Beatrice si schermiva col « gabbo », e non si arrendeva. Allora egli passò all'offensiva delle lodi sperticate, e nacque la canzone *Donne che avete*. La storia della redazione di essa non è delle piú chiare. Se ci spogliamo di pregiudizi, essa non è quel perfetto miracolo d'arte che parve ai contemporanei e pare ancora, pur colla debita estimazione de' suoi non pochi pregi. La prima strofe introduttiva non lascia presupporre l'audacissima volata colla quale, dalla strofe seconda, il poeta dà principio alla lode:

Ed io non vo' parlar sí altamente,
ch'io divenisse per temenza vile;
ma tratterò del suo STATO gentile,
a respetto di lei, leggeramente....

La sola lode proporzionata a queste premesse modestissime comincia col verso terzo della terza strofe:

Dico: qual vuol gentil donna parere,
vada con lei; ché, quando va per via,
gitta nei cor villani Amore un gelo
per che onne lor pensero agghiaccia e pere;
e qual soffrisse di starla a vedere,
diverria nobil cosa, o si morria.
E, quando trova alcun che degno sia
di veder lei, quei [*Accusat.*] prova sua virtute,
ché li avvien ciò, che li dona salute,
e sí l'umilia ch'ogni offesa oblia. [1]
Ancor l'à Dio, per maggior grazia, dato,
che non po' mal finir chi l'à parlato.

---

[1] Fo tutti gli sforzi per attenermi alla lezione critica della Società Dantesca; ma non ci riesco sempre. La dizione

che li avvien, ciò che li dona, in salute

è manifestamente una sconciatura dei codici, per quanto autorevolissimi: *avvenire in salute*, quasi fosse « andare in tanta salute » (Manzoni: « A Renzo quel poco mangiare andò in tanto veleno »), non esiste e non è documentabile. Il passo di Guittone (ed. Pellegrini, I, 46) citato dal Barbi:

amare voglio e facemi mistero,
che non son degno, e 'n gran ben n'averria,

che del resto è dato da un codice solo, non sicurissimo quando non è controllabile col Vat. 3793, va inteso diversamente. Quell' *e 'n* = « e un », come in dialetti anche toscani. La reverenza per il cod. Vat. 3793 m'induce a credere benissimo che la lez. *in salute* non sia al tutto illegittima; e ci dia un relitto di:

che li avvien ciò, che (*l*)i dona ['*na*] salute,

Comunque si leggano e intendano i quattro versi da *E quando trova* a *oblía,* nessuno potrà negare l'imbroglio del periodo e dei soggetti: campeggia una ridda fantastica di nominativi e di accusativi, quale io non so trovare altrove nelle opere dell'Alighieri:

> E quando trova alcun che degno sia
> di veder lei,

soggetto « Madonna » (I); « quei prova sua vertute », soggetto « vertute » (secondo me), o « quei » (II); « ché li avvien », soggetto « ciò » (III); « che (*l*)i dona 'na salute », soggetto di nuovo « Madonna » (IV = I); « e sí l'umilia », id. id. (V = I); « ch'ogni offesa oblia », soggetto « quei » (VI). Questa non è vera e matura arte dantesca. Ma è niente ancora: come tôr di mezzo la stonatura fra la seconda e la quarta strofe? Domando a voi se Amore non arriva con grottesco ritardo, quando, dopo che Dominedio ha già riconosciuto il dritto degli angeli e dei santi su Beatrice, e già ha pronunciata la sua sentenza, se ne viene freddo freddo col suo vaticinio inutile e fuor di stagione:

> .. .e fra se stesso giura
> che Dio ne 'ntenda di far cosa nova.

Questi esquilibrî e questo vario scompiglio fanno seriamente pensare a tardivi rattoppi. La tradizione diplomatica conferma il pensiero. Nel memoriale Bolognese la canzone è manchevole nella scena che avviene in Cielo. Nel Vat. 3793 la quarta strofe è posposta al Congedo. Io propendo a credere che la seconda strofe sia stata aggiunta non molto innanzi, se non pur dopo, la morte di Beatrice; e che il verso iniziale della strofe terza:

> Madonna è disiata in sommo cielo,

o forní ispirazione all'aggiunta, o esso pure è di fattura seriore, tanto per agganciare alla meglio le due stanze. La notissima risposta anonima alla canzone sembra fatta apposta a escludere questi rimaneggiamenti e queste aggiunte; in quanto che in essa la seconda strofe ha le rime della seconda strofe appartenente alla canzone di Dante. Ebbene, non è da escludere che quella risposta sia fattura assai tardiva essa medesima. È problema involuto molto, che meriterebbe la meditazione dei competenti. Una prova di grande peso in questo senso l'esamineremo fra non molte pagine. Chissà? La canzone *Ben aggia l'amoroso*, altamente elogiativa, ben potrebbe essere strettamente connessa coll'astensione di Dante dal « trattare.... de la sua partita [*cioè di Beatr.*] da noi », colla ragione che, « trattando, converrebbe essere me laudatore di me medesimo », ond'egli lasciò « cotale trattato ad altro chiosatore » (capit. XXVIII).

Comunque sia, non riesco a persuadermi che la strofe *Angelo clama* ecc. sia del periodo del canto della Pietà. In altri termini, penso che non fu quello il tempo in cui il poeta incominciò a intravedere, in modo piú determinato, la probabilità di perdere per morte l'amata.

Queste considerazioni ci liberano da un incubo odioso: che Dante potesse mai, per forzare le resistenze di Beatrice, aggredirla con una denuncia al mondo che ella fosse condannata a premorire a lui; che è quanto dire con una denuncia di malsanía. Resta però sempre nel rimanente, cioè nella parte, secondo me, primitiva della canzone, qualche cosa che ci lascia la bocca amara; ed è, non ostante la restrizione, anzi appunto per essa, quel

> Color di perle à quasi, in forma quale
> convene a donna aver, non for misura.[1]

---

col solito gioco dell'aplografia. In quanto a *ciò che* = « che, il fatto che », gli esempi non sono rari. *V. N.*, VIII: « mi proposi di dicere alquante parole de la sua morte, in guiderdone di *ciò che* alcuna fiata l'avea veduta con la mia donna ». Son. *Questa donna che andar:* « E s'avvien *ciò, ched* i' quest'occhi miri,... ». Terrino, o Ser Rino, son. *Naturalmente:* « Naturalmente chere ogni amadore | di suo cor la sua donna far saccente; | e questo, per la vision [,] presente [= tosto] | intese di mostrare a te l'Amore | in *ciò, che* de lo tuo ardente core | pasceva la tua donna umilemente ». E, anteriormente, Guittone, c. *Gentil mia donna:*

> ....non già mio valore
> mi conquistò di voi la signoria,
> ma la gran cortesia
> di vostro dolze e dibonaire core,
> non già guardando *ciò, ched* in bassezza
> tornasse vostra altezza,
> ma solo di quetar lo meo follore.

[1] Parlando della Donna Gentile, egli ricorda il pallore di Beatrice (cap. XXXVI): « Avvenne poi che, là ovunque questa donna mi vedea, sí si facea pietosa e d'un colore pallido quasi come d'amore; onde molte fiate mi ricordava de la mia nobilissima donna, che di simile colore si mostrava tuttavia ». Ma si noti molto la differenza: la Donna Gentile in quelle occasioni « si facea.... di un colore pallido »;

Se dessimo retta alla sola *Vita Nuova,* questa canzone avrebbe avuto effetti prodigiosi su Beatrice. Abbiamo dimostrato che subito dopo di essa le cose ritornano, nella narrazione e nei due successivi sonetti, allo stato normale, e ritorna il saluto. Invece, da rime non ammesse alla, diciam cosí, relazione ufficiale, appar chiaro che la resistenza fu aspra e di non breve durata. La canzone *Ei m' incresce* è certamente posteriore alla *Donne, che avete*, come già si è visto, per i passi:

> donne gentili a cui i' ò parlato,

e:

> Io ò parlato a voi, giovani donne,
> che avete li occhi di bellezze ornati
> e la mente d'amor vinta e pensosa.

In essa canzone lo stato di guerra è piú che manifesto. Beatrice aveva ricorso a quel rimedio, solitamente adottato dalle donne, di scomparire dalla circolazione; ed è quanto dice il poeta colla infelice immagine già esaminata, secondo cui gli occhi di Beatrice

> con le insegne d'Amor dieder la volta;
> sí che la lor vittorïosa vista
> poi non si vide pur una fïata.

Rimedio inutile, che mai è valso a chiuder la bocca a nessuno; e meno ancora ai poeti: [1] questi, anzi, allora strillano di piú. Egli conchiuse la canzone col rinfacciare a Beatrice il non essere stata mai pietosa (« e mai non fu pietosa »), dopo aver trattato del tempo quando gli occhi di lei erano pieni di promesse, quegli occhi descritti nella *Donne che avete* a tinte cosí accese:

> De li occhi suoi, come ch'ella li mova,
> escono spirti d'amore infiammati. [1]

Buon Dio! Quale differenza dagli sguardi accusati da Messer Tommaso da Faenza? Immagini il lettore che scambio di scariche elettriche tra gli occhi dell'una dai quali uscivano spiriti d'amore infiammati, e gli occhi dell'altro che *infolgoravano* le virtú visive « fuori de li loro strumenti » (*Vita Nuova,* XIV). Parafulmini, stavo quasi per lasciarmi scappar detto paraninfi, erano Giovanna Primavera Matelda e Maestro Rinuccino.

Non pare che questa seconda canzone riuscisse piú efficace della prima. E allora egli mise mano a una terza, quella che incomincia *Lo doloroso amor*, e in cui il poeta esprime un pensiero che piú che mediocremente offre il fianco al ridicolo:

> e de la doglia diverrò sí magro
> de la persona, ...
> e .... non trarrà sí poco vento,
> che non mi meni, sí ch' io cadrò freddo:

a persone in tale stato il popolino raccomanda di metter sassi in tasca. Né molto piú felice è nella scelta delle armi per assalire la dolce nemica. Comincia a fare il geloso; e a Beatrice manda, gusto di pessima lega, messaggera la Morte:

> Morte, che fai piacere a questa donna,
> per pietà, innanzi che (*tu*) mi dis[es]igli, [2]
> va da lei, fatti dire
> perché (*m'*) avien che la luce di qu[e' c]igli
> che mi fan tristo, mi sia cosí tolta:

Beatr. al contrario « di simile colore si mostrava TUTTAVIA »: *tuttavia* è il padre semantico di *always* « sempre ». Identica è la differenza col « color aptus amanti » ovidiano, a cui qui corrisponde il « colore pallido quasi come d'amore »: *Palleat omnis amans*, ma non per questo sia perpetuamente (« tuttavia ») pallido. Il « pallidetta quasi » di Lapo Gianni nulla conchiude in contrario. Guido ci parla del colore di madonna, ma non dice quale fosse (ball. *Posso degli occhi*): « ché lo suo colore | chiama intelletto di troppo valore ». I rimatori realistici antecedenti avevano altro gusto e altre preferenze. Chiaro (Vat. 3793, n. 357) vanta il « fresco colore » dell'amata; (cfr. pure i n.[i] 950 e 951). Guido Guinizelli vedeva nella sua donna « Tutt' e' color di fior, giallo [*delle chiome*] e vermiglio [*del viso*] », interpretato da Guittone (son. *S'eo tale fosse*): « e che 'n viso di grana àve colore ». Il Notaro, cioè il vero e piú autentico trovatore dal punto di vista etnico, rivolse la servitú sua, come già vedemmo, a una Normanna dal « viso d'argiento ». Chissà che non sia suo quel (A. 359 adesp.) « a la stella c'apare la matina | mi rasomiglia lo vostro colore ».

[1] Cfr. Guittone, son. *Del valoroso;* il bel sonetto *Lasso me, ch' io non veggio,* adespoto in Vat. 3793, attribuito a Cino da Pistoia in Chig. L.VIII. 305, e che io reputo sicuramente di Rinuccino di Firenze; Chiaro, c. *Lo mio doglioso core* (Vat. 3793, n. 247) e c. *Madonna, voi m'avete* (ib., n. 258). Superfluo ricordare il Petrarca.

[1] Son. *Di donne io vidi:*

> Degli occhi suoi gittava una lumera,
> la qual parea un spirito infiammato.

[2] Aplografia, vedi pag. 243 n. 2. Come si sa da tutti, questo mondo fu chiamato « esiglio » dai religiosi. Barbi: *dis[e]igli*.

se per altrui ella fosse ricolta [*l.* ritolta?],[1]
falmi sentire, e trarra' mi d'errore,
e[d] assai finirò con men dolore.

E, non contento, sceglie espressioni che si prestano terribilmente all'equivoco, ed hanno tutta l'aria dell' insinuazione:

. . . . quella
che lo mio cor solea tener gioioso;

Pensando a quel che d'amore ò provato,
l'anima mia non chiede altro diletto.

Queste espressioni, subordinate alla prosa della *Vita Nuova* (capitoli XVIII e XIX), sono inoffensive: ma quella prosa, che si sappia, non fu mai messa in versi; e chi leggeva la canzone, giustamente doveva crederla scritta nel linguaggio stabilito dalla consuetudine. Tutt'al piú, potevano intender senza punte, e realmente senza punte intesero come vedremo piú oltre, le donne a cui egli aveva dichiarato in che consistesse tutta la sua beatitudine. Solo chi conosca quella prosa può supporre che vi sia una restrizione nel passo:

ricordando la gio' del dolce viso,
a che nïente par lo paradiso,

e che, forse, restrizione vi è nel citato verso:

l'anima mia non chiede altro diletto.

Ognuno ha diritto, dopo letto il confronto colle gioie del Paradiso, e poiché si tratta dello stato futuro del poeta dopo la morte (si considerino le parole: « e il penar[e] non cura il quale attende »), ha dritto, dico, d' interpretare che egli non curava le gioie dell'al di là né le pene, al ricordo di ciò che in amore aveva goduto non spiritualmente; e goduto con Beatrice che è espressamente nominata nella canzone (« Per quella moro ch' à nome Beatrice »). Il significato della parola « gioia » nel linguaggio dell'amor cortese può andare dalla « gioia amorosa di bona speranza » di Rinaldo d'Aquino,[1] sino al vivere « in gio' basciando » di un anonimo[2] e al « son joy complir » di Raimondo Vidal (Guinizelli: « gioi' compire ») o « gioia compita ».[3] Come la parola potesse sonare sinistra, dicano questi versi di Lapo Gianni:

In tal manera fece dimostranza
meo cor leggiadro [=imbaldanzito] *de la gio' che prese*,
che 'n grande orgoglio sovente salio:
fora, scovrendo, ['n][4] vostra disnoranza.
Ma poi, riconoscendo come offês'è,
cosí folle [= fellouesco] penser gittò in oblio,
quando vostr'alto intelletto l'udío.
Sí come il cervio invêr lo cacciatore,
cosí a voi servidore
tornò, che li degnaste perdonare.[5]

Beatrice era sempre latitante:

. . . . . . fatti dire
perché (*m*)avvien che la luce di qu[e' c]igli
che mi fan tristo, mi sia cosí tolta.

Impossibile assicurare se la terza canzone dette il tracollo alla bilancia; ma la cosa è assai verosimile: anche perché Dante in essa si rivela fuori della grazia di Dio pur nel campo della fede, con grande allarme, m' immagino, di

[1] *ricolto* è un'altra volta nella canz., come falsa rima con *morto*, *scorto*. È, qui pure, una lezione guasta:

e .... verrò morto,
e 'l dolor sarà scorto
con l'anima che se'n girà (sí, trista!
e sempre mai con lei starà), ricolto [*l.* di corto]....

cioè « fra non molto » (*shortly* « fra breve »), come sopra ha detto: « e 'l viver mio (ormai esser de' poco) | fin a la morte mia sospira ecc. ». — Lo schema della canz. è imperfetto, con due versi arimi (ABC.ABC; CDeeFEGG).

[1] Canz. *Venuto m' è in talento.*

[2] A. 69.

[3] Ser Brunetto:

ch'a se m'accolga e facciami gioire;

Galletto Pisano:

che poi di gioi' verrà 'nde ap(*e*)r[o]dimento;

Iacopo Mostacci:

. . . . il grande dolzore
e la (*gran*) gioi' che m' è stata, i' la rifiuto.

E si potrebbero moltiplicare gli esempi. V. p. 273, n. 2.

[4] Aplografia: '*n* -*n*. V. pag. 243 n. 2.

[5] Si noti, che queste velenosamente ingenue dichiarazioni sono fatte a scopo di dare una violenta stratta alla povera vittima, che stava facendo prova di ricalcitrare:

Perdon cherendo a voi umilemente
del fallo che scoverto si sentia [= appariva altrui],
venne subbietto in vista vergognosa.
Voi, non seguendo la selvaggia gente,
ma come donna di gran cortesia,
perdonanza li feste copïosa.
Ora mi fate vista disdegnosa,
e guerra nova. (*in*) [ei] par, (*te*)[re]comenzate...

Sempre le stesse arti! Questi i poeti dello stil novo. — Inutile dire che l' interpunzione e qualche scioglimento di nessi sono miei. Il canzoniere di Lapo ha bisogno di molte emendazioni.

colei che seco, viva, « il menava in dritta parte volto ». Assai di mala voglia, a me par di capire, ella s' indusse a ridargli il saluto; ma, ad ogni modo, cedette. Se la critica non fosse così prodiga nel buttar via gli scarsissimi avanzi del naufragio toccato alle rime giovanili dell'Alighieri, avremmo i documenti coi particolari della resa. Vi è un sonetto che la tradizione manoscritta e a stampa concordemente attribuisce a Dante. Siccome il primo verso in due codici suona

> Madonne, *aldí*, vedeste voi l'altr' heri,

dove *aldí* starebbe per *audite*, e il v. 8 suona negli stessi codici:

> Se la *scontrà* per via o per senteri,

in cui *scontrà* starebbe per *scontrate*, la loquela di chi scrisse il sonetto sarebbe di non toscano e probabilmente di un veneto, e quindi l'attribuzione sarebbe sbagliata. [1] Ma come mai un veneto, quale fu il Mezzabarba che vergò il manoscritto per noi fondamentale (Marc. IX, 191), non avrebbe nel sonetto riconosciuta l'opera di un corregionale, anziché affermare che esso era di Dante? E poi, la pretesa veste non toscana del componimento è una pura illusione. In primo luogo noi possediamo una lezione italianissima di esso, data dalla stampa del 1527, la quale non ha punto l'aria di un affazzonamento, ed è per lo meno autorevole quanto il Marc. IX, 191. In secondo luogo, se dovessimo togliere il sonetto a Dante per patina settentrionale, dovremmo fare altrettanto di non poche rime toscane recate, per esempio, dal Barb. XLV, 47. In terzo e principal luogo *aldí* è semplicemente *al dí*, e *scontrà* è *scontra*. Cioè:

> Madonne, *al* [= in quel] *dí* vedeste voi, *l'altr' ieri* [= tempo addietro, t. fa], [2]
> quella gentil figura ecc.?

e:

> Però, madonne, qual unque la *vide* [= vede],
> *se la scontra* per via o per senteri,
> *restatevi* con lei...,

accordo a senso: « madonne, restatevi con lei, anche se quale si voglia tra voi la scontra da sola ». Nessuno mi vorrà negare che disaccordo resterebbe sempre, anzi assai maggiore, tra *scontrà* = « scontrate » al plurale, e *vide* e *qualunque* al singolare: e dico maggiore, perché *scontrà* dipenderebbe direttamente da *qualunque*, mentre *restatevi* dipende mentalmente da *madonne*. Un altro, anche piú violento accordo, nel sonetto è al v. 14 tra « Sta san » (mentalmente « una salute ») [1] e *la*.

> Madonne, al dí [*st.* M. mie,] vedeste voi, l'altr' ieri,
> quella gentil figura che m'ancide?
> Quella, se solo un pochettin sorride,
> quale 'l sol neve, strugge i miei pensieri;
> onde nel cor giungon colpi sí fieri,
> che della vita par ch' i' mi diffide [*l.* che mi disfide].
> Però, madonne, qual unque la vide [= vede],
> se la scontra per via [*st.* O per via l' incontrate] o per sentieri,
> restatevi con lei; e, per pietate,
> umilemente fatenel' accorta
> che la mia vita per lèi morte porta.
> E s'ella pur [= anche solo], per sua mercé, conforta
> l'anima mia piena di gravitate [= *grief*],
> a dire a me: « Sta san », voi la mandate [*l.* me date].

I segni interni del sonetto corrispondono perfettamente alle circostanze, allo stato d'animo, al sentire e al linguaggio di Dante. Vi è il solito appello alle donne, il solito domandare la loro intercessione, donde il solito « parlare in terzo con altrui » criticato da messer Onesto, cioè parlare in terzo con Beatrice; vi è la denuncia e l' individuazione della micidial donna; c' è il risolino del gabbo; vi è la premura di notificare e far notificare alla nemica che la sua vita per lei « morte porta »; vi è Beatrice latitante, che può essere solo *scontrata* per via o « per sentieri » e non piú frequentatrice del circolo di dame; c' è, massima prova, la richiesta del « saluto »: e lasciamo stare qualche altra impronta dantesca. [2] Anche piú sicuramente sembra al Barbi che di autore non toscano, e quindi non di Cino a cui

---

[1] M. Barbi, *Studi sul Canz.*, pag. 60, n.

[2] La coesistenza nella stessa frase dell'accenno a un « dí » piú o meno determinato coll'espressione *l'alt'ier* (a. fr. *l'autr'ier*, ingl. mod. *the other day*, tosc. e merid. *l'altro giorno* riferibili persino a mesi innanzi), è nel famoso verso « L'altrier, nascendo il dí, primo di maggio » del Petrarca.

[1] Non credo che *salute* femm. = « saluto » dell'a. tosc. sia stato pure di dialetti settentrionali, piú strettamente legati al francese, nella qual lingua la salute dell'anima, con cui questi nostri poeti confondono il saluto, è di genere maschile.

[2] « Quella, se solo un pochettin sorride, | quale 'l sol neve strugge i miei pensieri ». Canz. *Amor, da che convien:* « Ben conosco che va la neve al sole, ma piú non posso.... »; son. *Io mi credea:* « piacemi di prestare *un pocolino* | a questa penna lo stancato dito ». E così *vide* = « vede » non raro in Dante.

qualche codice l'attribuisce, sia la risposta, per le forme *feride* e *smarride* in rima. Se pur fosse, non per questo il sonetto precedente non sarebbe di Dante, né la risposta non sarebbe a Dante: tutt'al piú, la risposta dalle donne sarebbe stata affidata a trovatore non toscano residente in Firenze: si pensi a qualcuno della specie del Mezzabati. Ma questa ipotesi è ben lontana dall'essere necessaria. Non è proprio Dante che nel sonetto doppio a « Lippo amico » adopera la forma « conosciuda »? e « parladura » nella b. *Donne, i' non so*? Non abbiamo visto il «di cred' [= creta] è » di Guittone (pag. 229)? Non è di autore fiorentino il *fiada* di A. 983? Tirannia della rima, obbligata per giunta! E poi, la lingua provenzale a cui si modellavano le nostre rime, facilmente legittimava quelle licenze.[1] Si lasci pertanto la risposta a Cino, non quel da Pistoia che non viveva nella città dei fiori, bensí a quel da Firenze, vale a dire a Rinuccino. La risposta, giunta a noi mutila e guasta, suonava presso a poco cosí:

Chi sei tu che pietosamente cheri
che (*già*)[que]sta donna per mercé t'aide,
tu — (vidi [*imperat.*], forse, che le tue feride
non son sí forti), — che però non peri?
Sí bella donna, per la qual tu speri, —
sola mercede, — di lei che ti affide [??],
stando pensose, quasi com' smarride
de li pensieri che ne legg[i],[2] ieri [*cod.* leggieri]
apparse a noi con sí gran ch(*i*)aritate,
(*ch*)e di[r] salute (*qua*)[co]sí fu f(*o*)[e]rmata,
(*si*) che d(*i*)[a] lei fu(*i*)[mmo] quas[i] (*desa*)[assi]corate
di sua benigna et umile amistate.
. . . . -ata
. . . . -ate.

« Chi sei tu...? »: andate a negare ch'è della stessa famiglia del sonetto, pure in nome delle donne:

Sei tu colui ch'ài trattato sovente
di nostra donna, sol parlando a nui?

La cosa piú impressionante sta nella sicura testimonianza che veracissima è la prosa della *Vita Nuova*. Non solo risulta la faccenda del saluto, ma ben pure il particolare che Dante non aveva chiesta la solita *mercede*, bensí qualche cosa di assai piú modesto, probabilmente il semplice saluto: a me duole molto di non essere riuscito qui a rintracciare con precisione il senso del testo:

Sí bella donna, per [= da] la qual tu speri. —
SOLA MERCEDE, — di lei che ti affide [??].

Innegabile, in tutti i casi, pare ch'egli non aveva domandata la *mercede* dei trovatori; almeno cosí egli sostenne nell'interrogatorio innanzi alle dame, e cosí queste continuarono a credere: Madonna la Pietà esse non la presero subito nel vero senso, o non avevano conoscenza del sonetto *Tutti li miei pensier*. Esse non avevano compreso, nell'ultima terzina del sonetto inviato loro dall'Alighieri, che la piú piccola concessione ormai richiesta da lui era il saluto: col desiderio era egli andato molto innanzi. Come umanamente si potrebbero, con legittime ragioni, togliere i due sonetti alla storia dell'amore di Dante, alla quale essi convengono punto per punto, mentre non convengono neppur per ombra ad alcun altro rimatore, e meno che mai dell'Alta Italia?

Ma questo sonetto non importa solo per le considerazioni già fatte. Importa per il *quasi*, oh quanto significativo! Quanto tepida, quasi gelata, fu la riconciliazione! E che lezione alle smancerie del giovinotto! Rinuccino e le donne trovavano caricate di soverchio le tinte della tavolozza dello stilnovista: « guarda bene (*vidi*) », gli dicono, « che forse le tue ferite non sono al postutto gravi tanto e mortali come le proclami, o tu che, a dispetto di quanto affermi, non sei certo per perire ». Questo discorso è troppo rude, perché si possa ammettere che le donne, le quali gli chiedevano « Chi sei tu? », avessero già risposto come risposero al poeta colla canzone *Ben aggia*. Anche questa, come pure il sonetto *Sei tu colui*, è una forte testimonianza a confermare che la lezione definitiva di *Donne che avete* e l'interpolazione della seconda strofe furono tardive, e di molto.

Ad ogni modo, i due si rappattumarono alla meglio. Vennero i sonetti *Amore e 'l cor gentil* e *Ne li occhi porta*: ma non tardò a sopraggiungere una nuova interruzione all'idillio, tragica questa volta. Il padre di Beatrice venne a morte (cap. XXII).

Quanto tempo corse da questo lugubre avvenimento e il salientissimo fatto narrato nel capitolo XXIV e da me illustrato nell'articolo precedente su Matelda? A leggere il racconto

[1] Onesto Bolognese usò (cod. D. 290) le rime *redi* « reti », *abedi* « abeti ». — Nella *Professione di Fede* attribuita all'Alighieri c'è *vodo* per *vuoto*.

[2] Aplografia, come al solito.

in prosa, parrebbe che l'intervallo fosse brevissimo. Ma riflettendo bene, forse ci possiamo permettere di stabilire un tempo notevolmente piú lungo e considerevole; e giova insisterci ad ogni modo, per l'onore della nostra specie. Troppo inumana in caso contrario sarebbe la situazione, che apparirebbe qualche poco affine a una mostruosa immaginazione del Heine, di una coppia d'amanti irriverenti verso il sepolcro del padre di uno dei due. Prova essenziale della durata che noi crediamo poter dare alla stasi, è che lo « spirito amoroso » nel cuore del poeta « dormia » (son. *Io mi senti'*). Perché un cosí grande incendio, che non era di semplice paglia, si riducesse a covare sotto la cenere, dev'esser corso del tempo, e quanto! Le indicazioni di tempo nel libretto sono ordinariamente nebulose; ma, sovra il resto, nebulosi come nei racconti della tradizione (volle Dante forse imitarla?), della leggenda e della mitologia, sono gl' intervalli. « Appresso questa vana imaginazione [*della morte di Beatrice*], avvenne uno die che.... » (cap. XXIV), e comincia il racconto vaporoso ricostruito da noi nell'altro articolo. E cosí quasi sempre. Fra un « Appresso la morte di questa donna alquanti die.... » (cap. IX) e un « Appresso la mia ritornata.... » (cap. X) è racchiuso il racconto di molti mesi, compresa la permanenza a Bologna. La indefinizione dell'espressione scusa coloro che pensarono a una gita di piacere di pochi giorni. Tra la « imaginazione » della morte di Beatrice e il convegno a tre dovette, dunque, necessariamente correre del tempo parecchio;[1] almeno l'anno del lutto per la morte del padre. Possibile che in questo frattempo Dante nulla scrivesse? Il son. *Onde venite voi cosí pensose?*[1] nell'edizione della Società Dantesca (n. LXX, pag. 83) ha un posto che, se non erro, vuole significare ch'esso fu scritto poco innanzi la morte della gentilissima. Io penso che probabilmente la rima è notevolmente anteriore al 1290, e proprio dell'intervallo fra i capitoli XXIII e XXIV. M'inducono a credere cosí i versi:

> sí m' à[ve] in tutto Amor da sé scacciato,
> ch'ogni suo [*di B.*] ATTO mi trae a ferire.

La riconciliazione era stata fredda: il grave lutto porse legittimo pretesto a tener lontano lo smanioso amante, che, evidentemente, non era piú contento della riconquista del « saluto »: non per nulla si era buttato « nelle braccia » della demoniaca Pietà. Le donne, questa volta, cioè nel lavoro di pacificazione, s'erano sbagliate. Anche ad intendere « atto » riferito ad Amore, il senso non può concludere che allo stesso: « atto » non è « stato », come sarebbe quello di chi è mortalmente malato; e lo « scacciare » appunto è atto; e non può derivare da malattia. Perfettamente in accordo collo scacciare e cogli atti che lo eccitavano a far violenza sulla propria persona (« mi trae a ferire »), è il timore del poeta che le donne potessero mostrarglisi « sdegnose ». D'altra parte innegabile è che Madonna attraversava un periodo doloroso, donde la tristezza pur delle amiche. Tutto conviene, punto per punto, al periodo a cui siamo arrivati.

E punto per punto a Dante, a Beatrice e a queste circostanze converrebbero altri componimenti: ma essi disgraziatamente vanno attorno adespoti o sotto altro nome. Debbo forzatamente astenermi dal farne materia di esame e di discussione. Non mi asterrò però dal dire

[1] Pare che veramente la scena fantasmagorica, narrata nella canzone *Donna pietosa* e nel capit. XXIII, e la malattia del poeta avvenissero a breve distanza dalla morte del padre di Beatrice. In « Appresso ciò *per* pochi dí », in virtú del luogo parallelo (additato dal Todeschini) « Poi *per* alquanto tempo » (capit. XXXV), il *per* (derivato tortuosamente dall'accusativo di estensione) segna la distanza di tempo dall'avvenimento antecedente e l'« Appresso ciò » o il « Poi ». Ma non è precisamente la stessa cosa del « per poco » di *Inf.* XVI 70, dove *per* non corrisponde a « dopo » bensí a « da ». Io sospetto che nell'ultimo caso *per* derivi da un incrocio fra *prae* e *per* di estensione; e sembrami che gli esempi recati dal Barbi, e che danno *per.... innanzi*, siano di ciò conferma.

[1] Eccolo:

> Onde venite voi cosí pensose?
> Ditemel, s'a voi piace, in cortesia,
> ch' i' ò dottanza che la donna mia
> non vi faccia tornar cosí dogliose.
> Deh, gentil donne, non siate sdegnose,
> né di ristare alquanto in questa via,
> e dire al doloroso che disia
> udir de la sua donna alquante cose;
> avvegna che gravoso m'è l'udire:
> sí m' à[ve] in tutto Amor da sé scacciato,
> ch'ogni suo atto mi trae a ferire.
> Guardate ben(*e*) s' i' son[o] consumato,
> ch'ogni mio spirto comincia a fuggire,
> se da voi, donne, non son confortato.

che un vuoto considerevole di rime, secondo me, esiste fra la materia dei capitoli XXIII e XXIV.

Non ripeterò quanto sul cap. XXIV ho ragionato nell'articolo intorno a Matelda. Quello è il capitolo della resa a discrezione. Il canto della Pietà aveva vinto.

Che avvenne dopo quel memorando incontro a tre?

A me par certo che il vittorioso poeta non si arrestò nell'avanzata. Preziose riescono qui la ballata *Donne, i' non so* e la prosa che l'accompagna. L'una e l'altra costituiscono l'ultimo esempio, nelle rime dell'Alighieri, di quel « parlare in terzo con altrui » ripreso da Onesto, nel rimprovero a Cino. Però, s'è vero che Cino e Guido ragionavano « in quarto » con se stessi, parmi che solo[1] Dante parli in terzo con altrui. Dove ciò riesce piú esagerato è nella *Ballata, i' vòi:* Dante esorta la ballata perché a sua volta essa implori pietà a Madonna coll'intervento e l'intercessione di Amore. Beatrice diventa un Faraone a cui il supplicante sottoponeva le richieste, non rivolgendo a lui, benché presente, la parola, ma al ministro. Solo tre volte il nostro giovane poeta si arbitra di indirizzarle il discorso senza interposte persone o personificate cose, nei sonetti *Con l'altre donne*, *Ciò che m'incontra* e *Spesse fiate*. Fu un avvenimento, o tale ce lo vuol far parere; « avvegna che sempre poi tacesse di dire a lei » (capit. XVII). Altre rime con discorso diretto e per Beatrice sono *Lo meo servente core*, *La dispietata mente*, *Non v'accorgete* da noi già esaminate, e *Ne le man vostre*, tutte quattro escluse dalla *Vita Nuova*. Egli forse era stato avvezzato male dagl' intermediari. Questo cerimoniale, ch' io sappia, non fu da lui adoperato con nessuna delle altre donne ch'egli amò; a cominciare dalla Donna Gentile della stessa *Vita Nuova*. Questo, parmi, dovrebbe farci sicuri che la ballata *Donne, i' non so*, non solo è veramente di Dante, ma è per Beatrice. Or nella ballata c'è *la promessa*, ed è pure nella prosa:

> ....Amor.... mi rammenta
> la dolce mano e quella fede pura
> che doveria mia vita far sicura.

[1] Veramente, alle « donne » si rivolge pure l'Alfani; e tutti e due erano stati preceduti da Chiaro (v. pag. 225). Solo Dante però lo fa intenzionalmente, come in segno di maggior deferenza, e ne fa menzione cosí nella prosa della *V. N.* come in quella della b. *Donne, i' non so*. Caricatura di una caricatura è il s. *Mòriti* attrib. a Cino.

In prosa: « ....Amore.... mi rammenta la dolce mano che mi promise lo bene che ne' vinti pensieri chiede la mia vaghezza ». Il linguaggio è castigatissimo: dobbiamo affermare di essere innanzi a promessa piú sacra che quelle cantate da altri trovatori? Qualche saggio di tali impegni abbiamo già visto; e mi saprebbe male starlo a ripetere.[1] Né si può molto equivocare sul pensiero espresso dal poeta; sufficientemente trasparente di per sé, ma commentato e spiegato meglio ancora colle altre parole: « con ciò sia cosa ch'ogni uomo e ogni donna, che son sotto la forza d'Amore, debbono essere uno medesimo. Per questa ragione che l'uomo è uno e la donna è una, questi son due; ma se l'uomo si dà alla donna, sicché ciò che la donna vuole voglia egli, e ciò che la donna odia odii elli, vuole Amore che questi siano due e uno sotto la vertú sua ». Lo scrittore si mantiene reticente, è vero, nel guardare la cosa dall'altro lato, della donna che si dà essa pure all'uomo; ma sarebbe ingenuità pretendere da lui un linguaggio atto a ferire inutilmente l'essere che

> si vergogna dir sí, se la quistione
> l'è posta per lo propio convenente,
> . . . .
> e vole d'altra parte dimostrare
> che del penser de l'om saccia neente....

Ma, in sostanza, egli ripete, in forma quasi religiosa, un altro dei motivi adottati nel frasario amoroso, espresso da tanti, fra cui il precettore Rinuccino:

> Ma già neiente non è vero amore
> se li due cor non tiene in un volere.[2]

Era il modo parlamentare di esprimere ciò che altri racchiudevano nei grossolani giochi di parole additati e riferiti in questo nostro studio.[3] Che volesse, a che cosa tendesse, egli dice chiaro, chiedendo « quello disio che mi fa, e ha fatto, vostro e suo [*di Amore*] ». Evidentemente il « disio » qui, come in molti altri luoghi affini, vuol dire « la cosa desiderata »:

> quasi bramosi fantolini e vani,
> che pregano e 'l pregato non risponde,
> ma, per fare esser ben la voglia acuta,
> tien alto lor *disio* e nol nasconde...

[1] V. pag. 220-21. Rinaldo d'Aquino A. 34, « né de (*la*) vostra amistate | non ebb' io (*anche*) guiderdone, | se non [se d']uno bascio solamente.

[2] A. 507.

[3] V. pag. 219.

Quale fosse la cosa desiderata si può vedere in certi assai scollacciati sonetti di corrispondenza fra Chiaro Davanzati e la bella:

> ...voi di me foste amorosa
> ed io di voi, e *presine* ['l] *desire*... [1]

Diede retta Beatrice?

I poeti della discrezione, del segreto, della leanza, della incondizionata devozione, del «fino» amore insomma, sembrano andar in cerca del piú alto minareto per proclamare alle genti la loro vittoria, talora, con faccia di bronzo, giurando di serbare il silenzio. [2] È un abominio. Per me, quando ascolto le vanterie dei trovatori, corro involontariamente col pensiero alla viva e raccapricciante descrizione, che il De Amicis dà del combattimento dei galli secondo

---

[1] Vat. 3793, n. 734. La donna risponde:

> Io non dico, messer, che voi pecchiate
> per vostra donna amare e riverire,
> né v'amonisco che da me partiate
> lo vostro amor, ma solo lo *desire*
> *del frutto*, che piú aver no' lo pensate...

Altrove (ib. 259):

> cosí per soferire
> *si prosiede* [= possiede] *desire*.

[2] Tanto per non affermare a vuoto e per secondare la pigrizia dei lettori, darò alla rinfusa un parziale e frammentario spoglio di quel canto presso i trovatori nostri; alcuni dei quali introducono direttamente le donne a rendere testimonianza. Il Notaro (Vat. 3793, n. 18): « Dolce meo sire, ... rimembriti a la fiata | quand' io t'ebbi abrazata | a li dolzi basciari ». Pier della Vigna (ib., 40): la « conoscente, senza lunga attesa, | mi meritao la sua benevoglienza, | ...Amor m'à fatto gaudente | de l'avvenente per cui vado ardito... | ch[ed] agio tutto ciò che m'è a talento ». Rugieri d'Amici (ib., 17): « sí ricco dono [l'] Amore m'à dato, | che me ne fa tuttor in gioia stare, | che fra (*e*)sti amanti m'à sí bene assiso, | che piú che meo servir m'à meritato: | cotale dono non si de' celare ecc. »; e (ib., 19): « ... el vostro amor mi dava | sollazzo e tutto bene, | ...tanto amorosamente | mi date gio' (*con*)[e] baldanza, | quando son, bella, con voi... | ... la gioi'... | che faciavamo insembre... | Dio, sí vederà' i' lo giorno | ch' io vostro dolzor senta [=torni a sentire]? » Tommaso di Sasso di Messina (ib., 20): « ...io non poría tacere | la gran gio' e l'allegranza ». Rinaldo d'Aquino (ib., 30): « sí alto dono agio avuto, | d'altro amador piú degio in gioia stare ». Ruggierone di Palermo (ib., 50): « Ben mi deggio allegrare | e far versi d'amore, | ch'a cui son servidore | m'à molto grandemente meritato ecc. ». Giacomino Pugliese (ib., 60): « Sí volentier la veio | la bocca ch' io basciai, | ...L'aulente bocca e le men[n]e | e 'l petto le cercai: | fra (*le*) mie brazza la tenne... ». Iacopo Mostacci (ib., 43): « Donna e l'Amor àn fatto compagnia, | e teso un dolce laccio | per mettere in sollaccio lo mio stato: | e voi mi siete, gentil donna mia, | colonna e forte braccio, | per cui sicuro giaccio in ogni lato ». Mazzeo di Rico di Messina (ib., 78): « Amor di voi mi diede compimento ». Neri de' Visdomini (ib., 92): « Vostra gaia accoglienza | (*sí*) mi fece innamorare, | e un gecchito abbracciare... | Oi bon cominzamento, | oi amoroso giorno, | oi bon tornare adorno, | quanta gioia d'amore voi mi[*cancellato nel cod.*] (*ue*) deste! | Oi gaio pensamento [*di Mad.*], | oi core [*id.*] a cui piú torno, | in che fate soggiorno, | (*o*) quale amorosa gio' d'amor prendeste! » [Questo sboccato rimatore si dà la pena di significarci la parte viva presa da Mad. nella tresca]. Pacino Angiolieri (ib., 186): « Gentil donna valente, | vostro amoroso amore | in sí grande allegrezza mi mantene, | ch'io credo certamente, | qual à piú di dolzore, | ver la mia dilettanza porta pena. | Sí gioioso mi tene | vostro amoroso bene, ecc. ». Chiaro Davanzati (ib., 206): « Or vo' cantare poi [=poiché] cantar mi tene, | che, 'l merito d'Amor con benenanza, | in allegranza affanno m'è tornato. | Mille mercé a l'amoroso bene, | che dispietò ver me con orgoglianza; | poi d'umilianza m'à ricco donato, ecc., ecc. », con altro ed altri luoghi dello stesso autore. Per Rinuccino cfr. le ball. *Amor, ch'ài messo in gioia* e *La dolce innamoranza*, falsamente attribuite al Pistoiese. Di Guido Orlandi e di Lapo Gianni già abbiamo visto il canto indiscreto. Uno sfacciato esempio di dire e affermar di non dire ce l'offre il Mostacci (Vat. cit., 47): « Mostrar vorria in parvenza | ciò che mi fa allegrare, | s'ausasse [=osassi] adimostrare 'l mio talento. | Tacer mi fa temenza; | ch' io non auso laudare | quella in cui è [tu]tutto compimento. | Come quegli che gran tesoro à 'n baglia, | e no lo dice, anzi n'è piú orglioso, | e sempre n'à gran gioia con paura; | cosí ad ogni ora | lo grande ben ch'Amore m'à donato | tegno in celato, ecc. ». — Il canto di vittoria di Guittone, e l'abbiamo pur visto, si riduce a un pianto toccantissimo. Assai toccante e bellissima nell'aurea semplicità e delicata schiettezza, superiore, oh quanto, a molte rime dello stil novo, è la scena che nella canzone di cui abbiamo citati i primi versi introduce Pacino Angiolieri:

> Quando con voi [i]stando
> (membrami, ch'era assiso),
> con gran temenza merzé vi chiamai,
> piangendo e lacrimando,
> vostro amoroso viso
> mi concedette ciò ch' io domandai.
> Ond' io (*n*)[u=v]e penso assai
> s'unque potesse mai
> meritar cosí grande benenanza.
> Ma credo [che] s' i' avesse la possanza
> del re di Franza e la sua ba(*l*)[ï]lía,
> (*credo*) [grave] saria me (*grave cosa*) farvene quetanza.
>
> Quando faceste dono
> me di vostra amistate,
> diceste: « Temo non dispiaccia a Deo ».

la crudele usanza che delizia i nostri fratelli Spagnuoli, e al canto lugubre e vigliacco del gallo vincitore sullo straziato cadavere del vinto.

Vero e aperto canto di trionfo finale nella *Vita Nuova* non c'è. Ma se non v'è l' inno dell'amore *appagato* che ci fa sentire Guido giudice delle Colonne,

> La mia gran pena e l'amoroso affanno
> ch'ò lungiamente per Amor patuto,
> madonna lo m'à 'n gioia ritornato, ecc.,

vi è qualche cosa che sembra un'eco di questi accenti, vi è il canto dell'Amor *pago*:

> Ond' io credo perdono
> ne farà Sua pietate,
> acciò (*ch' io*) voglia [i'] lasciar ogni altro reo:
> e tutto faraggio eo,
> [o] dolze amore meo,
> quanto poraggio che piacer li sia,
> a tutti i giorni de la vita mia:
> e già ò via quella cominzata
> ch'è comandata (*mi fue*) per voi, donna mia.

Anche questo è convenzionale?

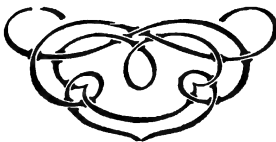
> Sí lungiamente m'à tenuto Amore
> e costumato a la sua segnoria,
> che siccom'elli m'era forte in pria,
> cosí mi sta soave ora nel core.

C'è la voce di uno che si rifinisce e quasi sviene nella delizia:

> Però quando mi tolle sí 'l valore,
> che li spiriti par che fuggan via,
> allor sente la frale anima mia
> tanta dolcezza, che 'l viso ne smore...

Purtroppo quel canto gaudioso è pur canto ferale, che si spegne nella strozza del poeta. La canzone s' interrompe alla prima strofe; e immediatamente alla vista del lettore vien presentato uno spettacolo di morte: il cadavere di Beatrice!

N. B. - Qua e là per questo articolo ho attinto da appunti ed altro di persona a me cara. — La materia degli *Excursus* promessi formerà uno scritto a parte.

LORENZO MASCETTA-CARACCI.

VARIETÀ

Un ritratto sconosciuto di Dante dipinto da Girolamo Mazzola-Bèdoli.

Il conte dottor Antonio Boselli, direttore della R. Biblioteca Palatina, indicandomi un giorno un ritratto[1] cinquecentesco appeso ad una parete d'una saletta della Direzione, m'incoraggiò a compiere ricerche per scoprire il nome dell'ignoto autore, aggiungendo che, nell'Inventario generale di oggetti artistici della R. Biblioteca, il dipinto figurava come *Ritratto del Petrarca*. Mi ricordò inoltre le lodi entusiastiche che di questo lavoro scrisse Madame Colet nel secondo volume della sua opera:[2] « *Parmi des portraits suspendus dans un corridor, je regarde avec ravissement un Petrarque adolescent, svelte, fin, souriant, en robe d'archidiacre, la tête couverte d'une capuche noire: on dirait un bel éphébe de la Grèce* ».

La singolare figura del personaggio rappresentato, il pregio artistico del ritratto e le benevole parole del conte mi furono di sprone a sciogliere l'enigma.

Le ricerche furono fortunate, poiché lo spoglio degli antichi cataloghi farnesiani mi permise d'identificare non solo il personaggio raffigurato, ma anche di conoscere il nome del pittore.

Non si tratta di un *Ritratto del Petrarca*, ma di un *Ritratto di Dante*, non di un'opera d'autore ignoto, ma di un lavoro di uno dei piú grandi artisti parmigiani: Girolamo Mazzola-Bèdoli.

Nel Catalogo farnesiano dei quadri esistenti nel Palazzo del Giardino di Parma,[3] compilato attorno al 1680, cosí figura citato lo stesso dipinto: « *Un Quadro alto Braccia uno, oncie sei e mezza, largo Braccia uno, oncie due e mezza. Ritratto di Dante vestito di Nero con Beretta in Capo coronato di Aloro, tiene la destra inguantata, e nella sinistra pure un Guanto.... di Girolamo Mazzola.* N. 97 ».

La descrizione corrisponde esattamente e le dimensioni sono inferiori di un solo centimetro per lato, ma se si considera che la tela fu posteriormente inchiodata sopra un nuovo telaio e che i margini consunti furono naturalmente tagliati, la lieve differenza appare subito trascurabile.

Come dunque avvenne lo scambio delle due fisonomie?

Gli artisti amarono imaginare il Petrarca come un florido e pacifico prelato, che gli affanni amorosi e la sottile *voluttà del dolore* non dimagrirono né spinsero innanzi tempo al sepolcro. E non a torto forse, ché il Petrarca, maestro di dolci sospiri in rima, amava prima di tutto sé stesso, poi la sua fama di poeta e d'umanista, ed infine.... Laura.

Colui invece, che compose il Poema

a cui ha posto mano cielo e terra
sí che l'ha fatto per piú anni macro,

venne imaginato asciutto, emaciato, dai lineamenti vigorosamente segnati e dal viso illuminato da un pensiero profondo o turbato da una tristezza pensosa.

Si fece inoltre, a poco a poco, strada negli artisti il concetto di un Dante brutto, dal viso

[1] Ad olio su tela, largo m. 0,61, alto m. 0,82.

[2] MADAME LOUISE COLET, *L'Italie des Italiens*, Paris, E. Dentu, 1862; volume II, pag. 386.

[3] Archivio governativo parmense - *Inventario di Quadri esistenti nel Pallazzo del Giardino*, foglio 118 retro.

stranamente assomigliante a quello di una vecchia sdentata ed arcigna.

Il busto attribuito a Tullio Lombardo, che ornava un tempo la tomba di Dante a Ravenna, ha servito a divulgare il tipo piú conosciuto del Poeta. Lo stesso Raffaello non seppe distaccarsene e, sebbene abbia creato due figure dense di pensiero e di sentimento, l'una tutta ispirata nel *Parnaso*, l'altra meditabonda e pari ad aquila grifagna nella *Disputa*, pure ha accentuato il carattere della bruttezza fisica di Dante.

Nel ritratto della Biblioteca Palatina Girolamo Mazzola Bèdoli ha invece ricavato dalla propria fantasia un nuovo tipo originale, in cui la bellezza dei lineamenti si accoppia all'energia e alla nobiltà del portamento. Eccoci di fronte ad un Dante poeta e cavaliere, ad un Dante giovine, autore della *Vita nuova* e difensore della sua patria con le armi a Campaldino e a Caprona. Questa bella imagine misteriosa sarebbe, piú d'ogni altra, degna di portare incisi alla base i versi del sonetto boccaccesco:

> *Dante Alighieri son, Minerva oscura*
> *d'intelligenza e d'arte....*

Cosa strana a dirsi, di tutti i ritratti danteschi del sec. XV e XVI è questo forse quello

che piú si accosta, per il senso di giovanile bellezza che spira dal suo volto, al ritratto eseguito da Giotto nel Palazzo del Podestà di Firenze!

Ma il pittore parmigiano non ha fatto gran caso di due caratteristiche fisionomiche rammentate dal Boccaccio: « *le mascelle grandi e dal labbro di sotto.... quel di sopra avanzato* ». E fu un bene, poiché l'artista, se si fosse attenuto all'iconografia tradizionale, forse non avrebbe fatto che aumentare di un nuovo spauracchio l'interminabile serie dei Danti mostruosamente brutti, i quali, piú che ad onorare l'altissimo poeta, servono a.... rinvigorire i principii della teoria darwiniana.

Guido Vitaletti nell'articolo « *Un nuovo ritratto di Dante nel secolo* XV » (*Il Giornale dantesco*, vol. XXVI, quad. II, pag. 157) asserisce che, « *tranne poche eccezioni il ciclo iconografico dantesco si chiude* » con Raffaello, perciò trova giusto che Thayer Holbrooch abbia terminato con l'Urbinate il suo studio « Portraits of Dante from Giotto to Raffael ecc., London, Warner, 1911 ».

Infatti egli aggiunge: « *i posteri si mostreranno imitatori pedissequi spesso inefficaci o incomposti di piú antichi modelli. Di ritratti di Dante veramente nobili ed espressivi ne conosciamo ben pochi....* ». Il ritratto dantesco della Biblioteca Palatina non solo dunque occupa, in mezzo a queste poche eccezioni, un posto eminente, ma tende ad allargare il ciclo iconografo dantesco, che si vorrebbe chiuso con Raffaello.

L'essersi il pittore scostato dalla corrente comune ha dato origine allo scambio delle due fisonomie: quella di Dante con quella del Petrarca.

Un'altra causa che ha rinsaldato l'errore sta nell'opinione assai radicata che il ritratto della Biblioteca palatina sia quello stesso del Petrarca, che un tempo si conservava nella Raccolta bodoniana come opera di Tiziano.[1]

Anche questa opinione è infondata, perché il ritratto che appartenne al Bodoni, fu, dagli eredi di Margherita Dallay, vedova del grande tipografo, venduto nel 1841 alla R. Pinacoteca parmense.

Il catalogo del Ricci[2] lo indica giustamente quale lavoro di Scuola veneziana del sec. XVI e non come opera di Tiziano, del quale non presenta i caratteri.

[1] Lorenzo Molossi: *Vocabolario topografico del Ducato di Parma, Piacenza e Guastalla*, Parma, Tip. Ducale, 1832-34, pag. 281.

[2] Corrado Ricci, *La R. Galleria di Parma*, Parma, Battei, 1896, pag. 246.

La somiglianza dei due ritratti ha forse originato la nuova confusione, ma è bene notare che nel dipinto della Pinacoteca i lineamenti non hanno quel contorno deciso che si ammira nella tela della Biblioteca Palatina, e che il vestito non è nero, ma rosso.

L'attribuzione del catalogo farnesiano a Girolamo Mazzola Bèdoli trova la propria conferma nell'esame dei dati stilistici.

Il Bèdoli fu un artista che ebbe un'impronta originale propria, la quale appare talora maravigliosamente audace e precorritrice di tecniche future. Spesso, però, egli non seppe liberare questa sua individualità artistica dall'influenza del Parmigianino e del Correggio. Ora lo invaghirono i profili classici, le figure allungate e le grazie femminee del primo, ora lo travolse l'irruente festosità del secondo. Ma nell'esecuzione dei ritratti egli tenne per lo piú come guida il Parmigianino, mirabile ritrattista. In questo lavoro l'influenza di Francesco Mazzola è fortissima: nel profilo puro e delicato, nei lineamenti decisi, nel portamento dignitoso, nell'atteggiamento studiato delle mani, nel motivo della mano destra inguantata e della sinistra nuda, nell'esecuzione delle dita lunghe ed ossute dalle unghie piatte, rosee, lucenti, nella forma dello zaffiro che adorna l'anello e, piú di tutto, nel chiaroscuro alquanto legnoso e nel colorito arrossato, che ricorda quello della Scuola romana. Per l'abbassamento generale delle luci, assorbite dal nero dell'abito, il corpo sembra mancare di plasticità. Non esistono inoltre nel volto i riflessi madraperlacei cari al Bèdoli, ma non sarà del tutto inutile notare che il dipinto presenta tracce di ritocchi eseguiti probabilmente nel secolo scorso. La maniera di Girolamo si manifesta nella delicatissima velatura del colore piuttosto uniforme, nella minuziosa esecuzione e nella lucentezza delle tinte.

Sebbene si tratti di un ritratto di maniera, pure l'opera acquista valore particolare, poiché nella Pinacoteca parmense non esiste, escludendo i ritratti sacri, alcun ritratto di Girolamo Mazzola Bèdoli, la cui attribuzione possa essere confermata da documenti inoppugnabili oppure da attribuzioni di antichi cataloghi.[1]

Giovanni Copertini.

[1] [Di questo nuovo ritratto di Dante fu già data notizia in *Aurea Parma*, VII, 6. Siamo grati all'editore per il permesso di riprodurre l'interessante notizia. *N. d. D.*].

Un cinquecento dieci e cinque.

Luigi Valli, che il vivace ingegno ha dedicato alla rinnovata interpretazione del poema dantesco, cosí poderoso contributo apportandovi col suo libro *Il segreto della Croce e dell'Aquila nella «Divina Commedia»* e piú recentemente ancora colla pubblicazione *La chiave della «Divina Commedia», Sintesi del Simbolismo della Croce e dell'Aquila,* giustamente osserva[1] come per la retta comprensione e valutazione delle trentuna principali simmetrie della Croce e dell'Aquila, alle quali Dante avrebbe informato tutto lo schema segreto della sua opera maggiore, giova soprattutto aver sempre presente « lo spirito eminentemente armonizzatore e geometrizzante dell'Alighieri », il quale nella *Divina Commedia,* non meno che nel *Convivio* e nella *Monarchia,* si compiace manifestamente di velare il suo pensiero in simboli numerici ed in un linguaggio anagrammatico: di ciò il Valli fornisce numerosi esempi atti a famigliarizzare il lettore moderno con tali disposizioni intellettuali di gusto medioevale.[2]

Ciò posto, è stato davvero con la piú alta meraviglia che nella lettura dell'ultima sopra citata opera del Valli, e — si noti — nel punto che pel Valli deve considerarsi il piú centrale di tutto il Poema, occorre constatare come il Valli stesso si sia indotto a muovere appunto al Divino Poeta di incertezza ed ambiguità di dizione, scrivendo egli[3] che nel verso 43 del Canto XXXIII del *Purgatorio*, Dante usa « una formula certamente crittografica di assai dubbia interpretazione », « difficoltà di interpretazione — annota sempre il Valli — che deriva dalla incertezza della lettura ». Ora, neanche a farlo apposta, la verità è precisamente il contrario di quello che potrebbe apparire dalle parole del Valli. Dante, tutt'altro che esser caduto inavvertitamente in una espressione a doppio senso, ha deliberatamente voluto che le sue parole potessero con matematica precisione essere pronunciate in due distinti contemporanei significati, che entrambi separatamente e congiuntamente rendevano il pieno contenuto della profezia.

Imitando il linguaggio dell'Apocalissi che a simboleggiare la potenza smisurata di Nerone Cesare lo designa colla cifra infinitesima di 666, Dante pure usa una formula numerica: l'espressione: « Un cinquecento dieci e cinque » può infatti leggersi coll'articolo indeterminato e la preposizione congiuntiva e allora (come già molti hanno notato), trascritta in numeri romani ci pone di fronte al gruppo di lettere DXV che è anagramma della parola latina DVX: ma essa può anche leggersi come: « *un, cinquecento, dieci, e, cinque* » dandosi cosí, mediante la stessa trascrizione in lettere latine origine al gruppo grafico IDXEV[1] che è anagramma della parola latina IVDEX. Dante ha voluto che l'una non meno che l'altra lettura fosse possibile, l'una come l'altra avendo uguale corrispondenza di significazione: voleva egli cioè e, ripetiamo, con matematica precisione preannunciare la futura venuta di *colui che avrebbe avuto in sé tutti gli elementi per essere ad un tempo riconosciuto non meno DVX che IVDEX.* Tradotta in latino (latina è la lingua di Virgilio, cantore dell'Impero, latina la lingua in cui Dante stesso trattò la *Monarchia*), la profezia del Veltro imperiale del verso 43 del XXXIII Canto del *Purgatorio* avrebbe certamente suonato: « *Dux atque judex missus a Deo* ». Or chi non vede che qui si ha la definizione dottrinalmente perfetta di quell'eccelsa funzione imperiale che giustamente il Valli vede nel Poema simboleggiata dall'Aquila? A chi, meglio che al futuro restauratore dell'Impero possono convenire i titoli di DVX e di IVDEX? Non deve forse Chi rappresenti l'Impero, secondo la concezione stessa del Valli essere il *Dux*, la guida che sola può, sanando l'originaria *difficultas* indirizzare l'umanità a salvazione nel mistico viaggio di liberazione dal peccato? E non era in pari tempo quello di *Dux* il ti-

[1] L. Valli, *La chiave della « Divina Commedia »*. Sintesi del simbolismo della Croce e dell'Aquila. *Nota critica* pag. 213.

[2] Cosí, scrive il Valli (*La chiave ecc. Prolegomeni* pag. 4): « Lucia rappresenta la personificazione « della virtú dell'Aquila ed è stata scelta a impersonare tale virtú perché nel suo nome è l'*anagramma* « *della parola Acuila.* Le stesse lettere della parola « *Lucia*, diversamente combinate, formano la parola « *Acuila* ».

[3] L. Valli, *La chiave* ecc. Lo schema segreto del poema sacro, pag. 169.

[1] Quando si abbia presente che nella grafia medioevale la lettera N è normalmente omessa o indicata con una retta fuori linea, nel gruppo IDXEV può ravvisarsi l'anagramma della parola latina VI(N)DEX, titolo che assai bene corrisponderebbe al vaticinato vendicatore dantesco.

tolo col quale in Italia dai Bizantini e Longobardi in poi venivano designati nella terminologia ufficiale i piú potenti principi laici? Tanto piú poi si conviene al messo di Dio che restaurerà l'Impero (messo del Cielo pare sia considerato Enea «nel cielo eletto per padre dell'Impero» (*Inferno* II, v. 20-21) l'appellativo di *Judex*. O non ha lo stesso Valli[1] fatto notare come Dante abbia nella *Monarchia* sostenuto: 1°) che per essere giusta e quindi efficace la punizione del peccato di Adamo in Cristo doveva essere esercitata da un giudice avente diritto di piena giurisdizione; 2°) che tale qualità non poteva essere riconosciuta se non a chi avesse la rappresentanza dell'Impero romano; 3°) che appunto perciò Erode (benché non sapesse ciò che faceva) rimandò Cristo a Pilato, vicario di Cesare, «vicem Tiberii gerens sub signo Aquile» (*De Monarchia* II, 12, 6), al solo Impero Romano la Divina Giustizia avendo riservata la suprema «gloria di far vendetta alla sua ira» (*Purgatorio,* VI, 90), la gloria cioè di crocifiggere in Cristo l'umanità pervertita, cooperando cosí validamente a fare l'umanità stessa partecipe della Grazia redentrice che dalla Crocifissione, in quanto atto di giustizia le sarebbe derivata.

E d'altro lato, che nell'Imperatore si fondano i due uffici di *Dux* e di *Iudex,* che anzi il dovere sopra tutto proprio dell'Imperatore sia quello di rendere giustizia oltreché di guidare gli eserciti è altamente proclamato nel testo del «poema sacro» in particolare col mirabile episodio del X° Canto del *Purgatorio* ove è descritto Traiano imperatore il quale alla vedovella che lo richiedeva dell'officio suo mentre egli stava per intraprendere una spedizione militare, — e già «l'aquile.... al vento si movieno» — finisce per rispondere:

> ....Or ti conforta, ch'ei convene
> Ch'io solva il mio dovere anzi ch'io mova:
> Giustizia vuole e pietà mi ritiene.
>
> (*Purg.,* X, v. 91-93).[2]

E per brevità si tralasciano tutte le considerazioni, che non fuori di proposito potrebbero farsi sul significato e valore che il titolo di *Judex* può avere nella terminologia biblica, ad esso nella forma plurale, essendo dedicato uno dei libri, il VII dell'Antico Testamento che fu sempre ritenuto per canonico, e che si intitola appunto *Liber Judicum ebraice* SCIOFETIM da SCIAFAT giudicare e che incomincia: «(I, 1) *Post mortem Josue consuluerunt filii Israel Dominum dicentes: Quis ascendet ante nos contra Chananeum et erit* DUX *belli?*» E piú oltre prosegue (II, 16): «*Suscitavitque Dominus* JUDICES *qui liberarent eos de vastantium manibus*».[1]

Si consideri che Dante non avrebbe potuto mediante alcun'altra espressione del linguaggio volgare manifestare con maggiore chiarezza e precisione il pensier suo: dato che la tradizione e la storia avevano conferito alle due voci latine la significazione peculiare che abbiam cercato di riassumere, ogni altra locuzione della lingua italiana non avrebbe raggiunta uguale efficacia: ad es. delle corrispondenti voci italiane, la voce «duca» è in Dante impiegata a ben diverso significato (cfr. *Inf.,* II, v. 140) e la voce «giudice» riceveva a quei tempi un'applicazione tutt'affatto particolare limitata alla Sardegna (cfr. *Purg.,* VIII, v. 53). D'altra parte la profezia era posta in bocca di Beatrice esprimentesi in volgare: non restava pertanto che ricorrere ai vocaboli e caratteri numerici, comuni alle due lingue e che nel trecento non erano come oggi sostituiti nell'uso dei computi

---

[1] Cfr. L. VALLI, *La chiave ecc. Prolegomeni,* pag. 35.

[2] La concezione tradizionale della missione imperiale di giustizia si mantiene e ripercuote nella letteratura italiana e tedesca fino a giorni vicini a noi. Cosí, mentre nell'ode «Sui campi di Marengo la notte del sabato santo 1175» G. Carducci fa rilevare come i Comuni italiani non abbiano mai posto in forse che «l'Imperatore romano» anche severo non fosse «del divo Giulio erede, successore di Traiano», in Germania rievocando il tripudio popolare per l'incoronazione di Rodolfo d'Absburgo del 1273, nella ballata «Der Graf von Habsburg» Federico Schiller cantava:

> . . . .
> Laut mischte sich in der Posaunen Ton
> Das jauchzende Rufen der Menge
> Denn geendigt nach langem verderblichem Streit
> War die Kaiserlose, die schreckliche Zeit
> *Und ein Richter war wieder auf Erden*
> Nicht blind mehr waltet der eiserne Speer
> Nicht fürchtet der Schwache, der Friedliche mehr,
> Des Mächtigen Beute zu werden.

[1] In corrispondenza col racconto biblico, nella storia di Etiopia hanno parte cosí importante i cosí detti *Metaponto,* termine che equivale appunto a *giudici* e che si impiega a designare gli imperatori sedicenti «eletti da Dio» vale a dire giunti al trono per forza d'armi e non per regolare successione nella dinastia salomonica.

dalle cifre arabiche. Si noti ancora che, adottandosi la formula aritmetica, questa non poteva essere esattamente e precisamente se non la prescelta, perfino nell'ordine delle parole: che se verbigrazia si fosse detto « un cinquecento cinque e dieci » oltre al peggioramento del suono ed all'illogicità della degressione numerica si sarebbe bensí accentuata l'allusione anagrammatica al *Dux* ma non si sarebbe fatto altrettanto per quella relativa al *Iudex* e insomma non si sarebbero *poste sullo stesso piano* le due significazioni, ciò che Dante precisamente e precipuamente voleva.

Dopo ciò si confida che anziché motivo a lamentare oscurità e dubbiezza, il Valli possa trovare nella singolare quanto notevole locuzione dantesca sopra ricordata un'ulteriore conferma ed applicazione di quel « Segreto della Croce e dell'Aquila », nel quale, con geniale intuizione egli vede « la chiave della *Divina Commedia* ».

PAOLO SILVANI.

Il presunto disdegno di Guido Cavalcanti per Virgilio.

(Dante, *Inferno*, Canto X, vv 61-63).

Da una lettura del testo fatta coll'intendimento di scoprire il nesso logico e naturale fra le parti, senza alterazioni di punteggiatura e sopratutto senza torture di riferimenti sintattici o di significati poco comuni e piú o meno lontani dall'immediata percezione, pare veramente che il disdegno di Guido C. sia per Virgilio, considerato come essere reale, oppure come simbolo vario e variamente comprensivo.

E io a lui: da me stesso non vegno;
colui che attende là per qui mi mena,
forse cui Guido vostro ebbe a disdegno.

In tal senso si ammise tradizionalmente dai commentatori che dovesse prendersi in esame la frase di cosí ardua estrinsecazione, salvoché da Albino Zenatti, dal Passerini, dal Casini e dall'illustre direttore di questo giornale.

E volendo venire a qualche esempio d'interpretazione simbolica, dobbiamo senz'altro prescindere da quelli che si fondano su divergenze letterarie o politiche fra Dante e Guido C., perché di troppo dubbia consistenza; parimenti non è il caso di tener conto delle congetture strane o bizzarre, come quella del Filomusi-Guelfi (in *Giornale Dantesco*, tomo III pag. 92) sulla doppia morte degli Epicurei, o di Ettore Brambilla (in *Giornale Dantesco* t. VII pag. 187) sul mancato viaggio di Guido al Santuario di S. Iacopo di Compostella.

Sono dunque degne di considerazione fra innumerevoli altre, le opinioni del d'Ovidio, secondo cui G. Cavalcanti, poco credente in Dio, non poteva inchinarsi a Virgilio che simboleggia la ragione illuminata dalla fede; del Natoli, (in *Giornale Dantesco*, t. III p. 454) che differisce dall'idea precedente solo in quanto crede che in Virgilio sia da vedere la filosofia cristiana nel senso piú puro e rigoroso della parola; dello Steiner, il quale nel suo commento alla pag. 24 dice di G. Cavalcanti: « non curò « d'ascoltare gl'inviti della ragione in quanto « gli parlava ispirata dal Cielo, e, fidente nella « forza del suo ingegno, non curò d'obbedire ai « decreti della religione e di piegare la fronte « superba davanti a Dio ».

Passando ora alla categoria degli interpreti che escludono in modo assoluto dal v. 63 ogni e qualsiasi riferimento a Virgilio, viene primo lo Zenatti che intende essere Beatrice la persona simbolica (teologia), dalla quale Dante è atteso verso la fine del suo viaggio, e per la quale Guido C. ebbe un vero e reale disdegno. (*Cultura*, luglio 1895).

Il Passerini a sua volta crede egli pure che si tratti di Beatrice Portinari, che Guido non cantò come poeta lirico, né degnamente apprezzò, quand'essa era in vita.

Il Casini (commento alla *Divina Commedia* pag. 67) riportando la frase *colui che attende là* niente meno che a Dio, spiega che Dante sia tratto per l'inferno dalla volontà di Lui, che l'attende purificato nel Cielo.

Si presenta come ultima (in ordine di tempo) la congettura di L. Pietrobono, genialissima e ardita (in Commento all'*Inferno* pag. 117-118) (confortata dal consenso di altri eminenti dantisti quali il Parodi e il Torraca), per cui le spiegazioni date finora non possono appagare. « Prima di tutto perché non si ha nessun in- « dizio che Guido C. disdegnasse Virgilio, e « poi non si riesce a capire come, caso mai, il « culto prestato a V. potesse aprirgli quella « porta che il dolce duca non valse ad aprire « a sè da vivo, né da morto, con tutto l'aiuto « di Beatrice, a Dante ».

Che proprio si debba ritenere categoricamente impossibile una certa avversione di Guido a Virgilio, non credo, se ha qualche valore la modesta opinione che io formulerò in proposito, dopo aver fatto un attento, per quanto breve esame di questa. Quanto all'altro ragionamento che il culto per V. non potesse aprire a Guido la via del mondo di là, siccome si tratta d'ipotesi subordinata a una premessa negativa, essa non può avere tale portata da distruggere a priori qualunque rapporto ideale fra la personalità di Guido C. e quella del poeta mantovano, divenuta già fin d'allora cosí complessa nel corso dei secoli. [1]

Il Pietrobono poi non ammette che « il *forse*, che vien subito dopo il *mi mena*, si debba necessariamente riferire alla proposizione seguente: *ebbe a disdegno* ». E intende: « Colui che at« tende là, Virgilio, per qui, attraverso l'in« ferno, mi mena forse, ma non ne son ben « certo, a tale cui il vostro Guido ebbe a di« sdegno ».

Con questa chiara e fondamentale supposizione è aperta la via a un riferimento nuovo che non può essere diretto a Beatrice, per la quale ogni dubbiezza era esclusa, « ben sapendo Dante che Virgilio lo mena a lei », ma ad un altro personaggio, il quale, per il Pietrobono è Primavera (Monna Vanna) avuta realmente a disdegno da Guido Cavalcanti, come appare dalla *Vita Nuova* di Dante (Cap. XXIV).

Monna Vanna fu chiamata cosí dall'Alighieri perché « *prima verrà lo die che Beatrice si mosterà dopo la imaginazione del suo fedele* ». È in altri termini la Matelda che nel Paradiso terrestre precederà l'apparizione di Beatrice a Dante.

L'ingegnosissima congettura poggia tutta, come si vede, sopra un'interpunzione diversa dalla comune, ossia deriva dall'ammettere la virgola dopo forse: ingegnosissima ho detto e tale da rendere difficilmente sostenibili gli altri modi d'intendere la terzina cosí laboriosamente studiata dagli esegeti della *Divina Commedia*. Niun dubbio che all'acume dell'illustre dantista tale maniera di punteggiare è apparsa giustificabile alla stregua della piú rigorosa critica del testo; ché l'ostacolo di dare al *cui* un significato femminile anziché maschile, è stato abilmente superato e risolto con argomenti convincentissimi. [1]

« Cosí », ancora prosegue il Pietrobono, « si « evita la difficoltà dell'*ebbe* », giacché con l'ammettere tale riferimento a Monna Vanna, l'avversione alla persona non durava in Guido, mentre Dante compieva il suo viaggio d'oltretomba; ma era stata temporanea, in un periodo della sua giovinezza; laddove, per qualsiasi altra interpretazione del verso contestato, la mia compresa, bisogna dare all'*ebbe* un valore molto indeterminato, paragonabile a quello dell'aoristo greco.

Sicché, conchiudendo colle stesse parole del Pietrobono, « si parte cosí da uno disdegno vero « e proprio di Guido e si spiega per quali mo« tivi egli non è con Dante. Un tempo mirò la « bellezza di Primavera gentile; poi non la mirò « piú. Preferí mirare nella faccia del Gorgon e « diventò pietra ». Siamo dunque di fronte a un'esegesi di natura ed essenza diversa dalla

[1] *Nota della Direzione.* Delle quistioni dantesche si dovrebbe ripetere quel che il Marchese Colombi diceva delle accademie: o si fanno, o non si fanno. Il Pietrobono scrive che non abbiamo prove del disdegno di Guido verso Virgilio; il Masera risponde di non credere « categoricamente impossibile una certa avversione di Guido a Virgilio ». Ed è nel suo pieno diritto; ma sono sopra due vie diverse, se non opposte. Cosí che cosa significa « un'ipotesi subordinata a una premessa negativa »? Quella del P. non è un'ipotesi, ma un fatto: Virgilio non ha la potenza di aprire la porta di Dite, e quindi da sé solo non vale a condurre Dante attraverso tutto l'inferno. Ci vuole l'aiuto del cielo. E allora, che cosa, si domanda, sarebbe giovato al Cavalcanti, per essere ammesso a fare quel medesimo viaggio, la devozione e il culto piú profondo a riguardo di Virgilio? O in altri termini: Come spiegare che l'amore a Virgilio può ottenere a un'anima la grazia di salvarsi? Si analizzino le risposte che si danno comunemente, e si vedrà che, in conclusione, come in questa del Masera, non si tratta piú di Virgilio, ma di qualche virtú in esso simboleggiata. Guido non ebbe fede, e Virgilio sí; Guido non credette nel di là, e Virgilio sí, ecc.

[1] *Nota della Direzione.* La congettura del P., sia essa ingegnosa o no, non dipende dalla punteggiatura, com'è chiaro; al contrario la punteggiatura diversa dipende dalla diversa interpretazione. Né a dare al *cui* significato femminile si è dovuto davvero superare ostacolo di sorta. L'ostacolo è stato ravvisato nella impossibilità, secondo dottissimi critici, di dare al *cui* il valore di: *a colui il quale*, o *a colei la quale*. Perciò si son citati esempi, secondo altri critici non meno dotti, nei quali il *cui* ha evidentemente il valore di *a colui il quale*. « E cui saluta fa tremar lo core », è dello stesso Dante.

comune, come quella che muove da un presupposto a cui nessuno dei commentatori aveva finora pensato, e se ne deducono conseguenze davvero sorprendenti, avvalorate da argomenti di fatto, da testimonianze davvero irrefragabili. Ma ove si creda di tornare all'antica e tradizionale punteggiatura del testo, e di questo si leggano le parole nel significato e col collegamento logico e sintattico piú naturale e spontaneo, la questione si presta ancora ad essere vagliata e discussa.

Come per la scienza e prescienza dei dannati nell' inferno dantesco (v. vol. 26 ultimo fascicolo di questo giornale), io ritengo che la soluzione dell'arduo, annoso problema, ritenuto pressoché inesplicabile, sia da tentarsi con un accostamento piú intimo all'anima di Virgilio e alle idee da lui espresse (se anche non del tutto pensate) intorno all'*al di là*, nel VI della sua *Eneide*.

Che vi si trovino fuse in un insieme armonico, finemente elaborato, le credenze popolari e non popolari dell'orfismo, delle varie filosofie, pitagorica e platonica, e non manchino elementi desunti dagli stessi misteri eleusini, niun dubbio, dopo l'ampia e ricchissima letteratura fiorita in proposito in Italia e fuori d' Italia. Ciò posto, occorre senz'altro ammettere che anche se tale complesso d' idee escatologiche non appare per sé coordinato alle attribuzioni della suprema divinità, anche se non rappresenta un corollario inevitabile della potenza divina, tale invece doveva, fino ad un certo segno, colorirsi alla mente d'un uomo del medio-evo le cui opinioni, in materia di religione pagana, dovevano necessariamente risentire della credenza cristiana, almeno per quanto concerne l'estensione del potere divino, considerato come fonte di sanzione morale. In altri termini, il dio supremo dominante nell' *Eneide* Virgiliana, non poteva non essere ritenuto da una mentalità, pure colta ed elevata del 300, anche come un dio cui spetti almeno indirettamente la sorte e la vicenda degli spiriti abitatori della sede infernale, soggetti o non alle successive reincarnazioni nell'orbita dei dieci millenni. Se poi quest'uomo e questa mentalità sono sotto il dominio prepotente d'un determinato principio filosofico che spinge alla ricerca delle prove e degli argomenti per negare l'esistenza d'un essere supremo, arbitro delle umane vicende nel senso cristianamente piú ampio della parola, ossia nel mondo di qua e in quello di là, se, per venire a Guido Cavalcanti (ché di lui si tratta veramente) egli era, come dice il Boccaccio nella 9ª novella della 6ª giornata del suo Decamerone, *un ottimo filosofo naturale*, la cosa diventa anche piú verosimile per il preconcetto, in coteste tempre intellettuali, di vedere ovunque, anche dove non c' è, un delinearsi di cose contrario a ciò che forma la loro preoccupazione costante. Soggiunge infatti il Boccaccio: « *E perciò che egli alquanto tenea dell'opinione degli Epicurei e si diceva tra la gente volgare che queste sue speculazioni erano solo in cercare se trovar si potesse che Iddio non fosse* ». Ora, come poteva il Cavalcanti nutrire sentimenti di ammirazione per Virgilio, assertore, sia pure poetico, d'un *al di là* in cui gli spiriti dei defunti, a seconda della vita terrena, possono trovare per un tempo determinato, se anche non eternamente, uno stato di benessere, di mediocre sofferenza, o di pena atrocissima, ossia assertore del principio fondamentale della stessa religione cristiana? Ove si aderge

Il Dio che atterra e suscita
Che affanna e che consola

nel mondo dei vivi e in quello dei morti? Quindi l'apprezzamento di Dante « *Forse cui Guido vostro ebbe a disdegno* » non implica divergenza di opinioni politiche che fossero rappresentate simbolicamente dalla figura di Virgilio, elaborata attraverso la fantasia medioevale, né tanto meno odio che l'amico intimo di Dante potesse nutrire per la lingua latina, lui, poeta d'amore cosí gentile, di necessità studioso della lirica classica, in cui ha non piccola parte la bellezza formale, ma neppure contiene disdegno che Cavalcanti sentisse per Virgilio come rappresentante della ragione illuminata dalla fede, sottigliezza scolastica questa a cui non poteva essere asservito un uomo amante della speculazione profonda e osservatore della natura nelle sue piú alte e complesse manifestazioni, ingegno lirico sovrano, come quello di Dante, che tanto lo amava e stimava. Quindi se divergenza vi fu tra il modo di vedere di Dante e di Guido Cavalcanti rispetto a Virgilio, questa riguarda, a mio avviso, uno stato di fatto determinato dal VI dell' *Eneide*, nel quale per convinzione personale e collettiva del tempo suo, come si è detto a bel principio, il poeta Mantovano ci presenta un quadro che si può ben dire l'antefatto della credenza cristiana in quel che costituisce il fonda-

mento del potere divino, per seguire in ciò la tradizione medioevale. Tanto è che Dante, non solo attinse, ma riprodusse dall' inferno Virgiliano per la struttura dei suoi regni ultramondani, eccezion fatta del *Paradiso*, di cui la musa Virgiliana non poteva parlare. Ancora una volta dunque la interpretazione laboriosa di un verso assai discusso, diventa se non piú agevole, almeno piú naturale, in quanto è fatta alla stregua di quel poema che tutta occupava la mente del Padre della letteratura nostra, quando scriveva la *Commedia*.

Torino, 31 marzo 1926.

GIOVANNI MASERA.

Ancóra intorno alla Canzone marchigiana del "De vulgari eloquentia".

In aggiunta e a modificazione di quel che ne ho detto in *Rassegna bibl. della lett. ital.* (a. 23, n. 3-6, pag. 86-101), in *Atti e memorie della r. Dep. di storia patria per le Marche* (s. 3, v. 2, pag. 245-246) e in *Giornale dantesco* (a. 24, q. 2 e q. 4) do qui una ricostituzione e una traduzione della ormai celebre poesia, che credo definitive, o quasi.

***

Na fermana iscoppai da Cascioli:
cetto cetto s'agia in grand'aina
e cocino portava in pignoli
sainato di buona saina.
5 Disse: « A te dare rossi treccioli
e operata cintura mantina
se co meco ti dai ne la cabba;
se m' invii v' ha mai: e boni scarponi,... ».
— « So che hai: eh, mal fai che ci abba
10 la fantilla di Cencio Guidoni,
ch'ad ontamme me l' hai commannato
ca su l'aile ne vada a le rote
(in qua so co lo vitto ferrato
scotitori che, eh, non me ncote)
15 con un truffo di vi' misticato
e che non mi scordasse le gote,
li scattoni per be' minestrare
la farfiata de bono farfione....
Leva nt' èsso, non m'avvicinare
20 on tu semplo, milenso, mammone ».
Ed io tutto mi fui spaventato
per timiccio menasse tanaí
la fermana che tansi in costato,
quando quella mi diede e disse: « Ahi!
25 O tu cretto, dogliuto, crepato,
per lo volto di Dio, mal lo fai,
ché di me non puoi avere una cica,
se non pure mi prendi a noscella ».
— « Eh, scïona, non gir per la spica:
30 sí ti veio arlucar la mascella!
O fermana, se mi t'acconsenchi
ti darò di panari in profici
e morici per far bianchi i denchi:
tu li ha' a tòrre, se quisso no rdici.
35 Se mi lasci passare a lo Clenchi,
giungerotti colori in tralici ».
— « E io piú non ti faccio rubusto,
poi cotanto me hai succotata.
Vienci ancoi, né Pirino sia rusto,
40 ed adocchia non sia stimulata ».
A borrito ne gio a l'atterrato
ch'era alvato e senza follena;
battisacco trovai be' lavato
e da capo mi pose l'ascena.
45 Tutto quanto mi fui consolato
ca mi sopraggittò buona liena,
e con essa mi fui appattovito
e non unqua me' altre vi éi.
— « Mai fai com'omo iscionito:
50 be' mi pare che tu mastro èi ».

***

Una fermana scopersi verso Cascioli: presto presto se ne andava in gran fretta, e cibo cucinato portava in piccole pentole, condito di buon condimento. Dissi: « A te darei rossi treccioli e operata cintura mantina, se con me ti dài nella viottola. Se mi metti su la buona via, v' ha di piú: e buoni scarponi,... ». — « So che hai: eh, mal fai, affiché tu ci abbia (con te) la figliola di Cencio Guidoni,

il quale, per farmi vergognare, me lo ha comandato, che volando ne vada alle roste — da questa parte sono con la vetta ferrata dissodatori che, eh, non mi lasciano incustodita — con una fiasca di vinello, e che non mi scordassi i cucchiai, le ciotole per ben scodellare la cicerchiata di buona cicerchia.... Lèvati di costí innanzi, non m'avvicinare, o tu scempio, melenso, macacco ».

Ed io tutto mi fui spaventato per timore menasse strepito (di ciò) la fermana che toccai nel petto, quando quella mi diede e disse: « Ahi! O tu stupido, addogliato, crepato, per il volto di Dio, mal lo fai, ché di me non puoi avere una cica, se non pure mi prendi in un momento di debolezza ». — Eh, sciocca non andare spigolando (pretesti): sí ti veggo rilucer la guancia (dal desiderio).

O fermana, se mi t'acconsenti, ti darò dei panieri di profichi e more per far bianchi i denti:

tu l' hai a togliere se codesto non ridici. Se mi lasci passare dal Chienti t'aggiungerò panni colorati di traliccio ». — « E io piú non ti stimo insolente, poiché tanto mi hai scossa. Vienici oggi, né Pierino sia punto (dalla gelosia), e bada che non sia infastidita ».

A buio ne andai alla casipola che era intonacata e senza fuliggine; lenzuolo trovai ben lavato, e da capo mi pose il capezzale. Tutto quanto mi fui consolato, ché mi gittò sopra buona coperta, e con essa (fermana) mi fui acconciato e non mai meglio altre vi ebbi. — « Mai fai com'uomo sciocco: ben mi pare che tu sei maestro ».

***

Nel v. 5 *dare*, se non è un comune troncamento di *darei*, è da *darem*. — v. 7. Nel Maceratese vivono *cabba* e *gabba*. — v. 8. *E boni scarponi* è il principio di un'enumerazione di doni. — v. 11. La fanciulla si vergogna perché, figliola del padrone, deve compiere un basso servizio. — v. 12. *Aile* da *alie*. Ma forse dovrà leggersi *ale*. — v. 13. *Lo vitto ferrato* sarà uno strumento adoperato dagli scotitori: quindi o è apparentato a *bitta*, o deriva per metaplasma da *vitta*. La ragazza vuol avvertire il cavaliere che, caso mai, potrebbe esser bastonato di santa ragione con *lo vitto* dagli scotitori. Cfr. v. 21-22. v. 14. *Ncote* metaplasma di *in-cogitat* con *in* negativo. — v. 21. Evidentemente il poeta non può aver paura della ragazza, ma solo degli scotitori che, chiamati, potevano accorrere. Questa osservazione è fondamentale per la ricostituzione del verso seguente. — v. 22. *Tanai* da *tatanai* o *tananai*, come ho spiegato in *Rassegna bibl.* — v. 28. *Noscella* potrebbe derivare da *Nursia* (che ha dato *Nòscia*, rimasto nel detto canzonatorio di parecchi paesi fermani *sò dde Nòscia, non capíscia e non conóscia*), *nausea* (e allora bisognerà leggere *noçella*), *noxia* e forse anche *nuptiae*. Nel primo caso non saprei come interpetrare, nel secondo spiegherei *in un momento di languore*, nel terzo *con la violenza,* nel quarto *a nozze*. Mi par preferibile il secondo, perché negli altri casi il diminutivo è troppo ostico. = — v. 32. *In profici* come *in tralici* a v. 36. — v. 47. Impossibile leggere *esso* (cioè *qu-esso*) che in march. è esclusivamente proclitico e aggettivo.

Alla mia identificazione di Castra (nome) con messer Osmano (soprannome) è stato opposto che il *messere* impedisce di veder in Osmano un nomignolo. Che i titoli si appongano per solito al nome e non al soprannome, è vero, ma non sempre. Se per esempio invece di *quidam Castra* si leggesse *quidam Bennicelli* e invece di *messer Osmano* trovassimo *conte Tacchia*, a chi verrebbe in mente di sostenere che Bennicelli e Tacchia sono due persone e che Tacchia non è un nomignolo, ma un nome? I romani, che hanno soprannominato conte Tacchia (e lo chiamano cosí anche nei giornali) l'egregio conte Filippo Bennicelli, apprezzeranno, spero, tutta la forza del mio argomento.

Per finire dirò essere ormai chiaro che la lezione dantesca dei primi due versi della canzone, non può differire da quella che ho restituito.

AMERINDO CAMILLI.

RECENSIONI

Manfredi Porena. *Pape Satan*, estratto dal fasc. di dicembre della *Nuova Cultura*. Napoli, T. Pironti, 1925.

Questo saggio del Porena, oltre al merito indiscutibile d'esser condotto con metodo, serietà e finezza grande, per me ne ha un altro di molto maggiore importanza, al quale è probabile che egli non abbia mirato. Contro le sue intenzioni, e in una maniera che meglio non si potrebbe, dimostra che non mette conto assottigliarsi intorno a certe questioni. Si propone infatti di dar la spiegazione del famoso grido di Pluto, il gran nimico: *Pape Satan*; e, nonostante l'acume la dottrina e la buona volontà che ci spende, quando abbiamo finito di leggere, siamo allo stesso punto di prima, cioè no; abbiamo un' interpretazione di piú da registrare accanto alle altre, ma non la certezza d'essere finalmente arrivati.

Per rendercene conto, seguiamo il filo del ragionamento del dotto e simpatico scrittore, facendolo seguire dalle nostre osservazioni, il piú brevemente possibile.

Premesso che nella mente del Poeta il settimo canto dell'*Inferno*, e quindi il suo esordio, doveva avere un' importanza molto piú grande di quella che oggi comunemente gli si attribuisce, il Porena passa a enumerare le esigenze a cui devono rispondere quelle parole eteroclite di Pluto.

Prima esigenza: « avere un significato degno dell' importanza somma, lirica e morale, del canto », di cui sono il preludio. E la somma importanza morale è desunta dal fatto che nel quarto cerchio si punisce l'avarizia, ossia la causa principale della corruzione del mondo; la somma importanza lirica, dallo sdegno e dispregio del Poeta, espressi in « quella stessa anonimità indistinta della schiera degli avari, eternamente affaticantesi su e giú pel cerchio infernale ».

A me veramente non pare che l'avarizia — intendo l'avarizia che è incontinenza e si risolve in un « mal tenere », in quella che potremmo chiamare taccagneria — si possa confondère con la lupa. Possibile che Dante abbia invocato il Veltro a cacciare dal mondo l'avarizia? si sia illuso cioè che, con il ricostituirsi dell' impero, gli uomini si sarebbero spogliati del soverchio desiderio della ricchezza? e abbia creduto sul serio che proprio l'avarizia toglieva di salire il dilettoso colle della felicità? e pensato che essa fosse tal male che, per salvarsene, non bastava nemmeno l'aiuto di Virgilio, mandato in suo soccorso da una donna di cielo? che si richiedeva un Messo del cielo che si cibasse soltanto di sapienza, amore e virtú? Ma allora non s' intende come mai a vincere Pluto, personificazione della brama disordinata del denaro, bastino poche parole di Virgilio, in cui non si legge che una variazione delle altre dette a Caron e a Minos; e meno che mai s' intende a quali mezzi ricorrerebbe l' imperatore per sradicar dagli animi della gente l'avarizia, che non è un vizio pubblico, bensí privato, al quale sarebbe impossibile dare la caccia. Per amor di chiarezza e precisione sarebbe preferibile dire che la fonte precipua dei mali lamentati da Dante è la cupidigia, quella che segue come inevitabile conseguenza al peccato originale, si oppone alla giustizia, scisse in due la *tunica inconsutilis* dell' impero, affonda sotto di sé i mortali, è, in breve, radice di tutti i mali.

Quanto all' importanza lirica del canto, se si vuole, nulla toglie di rappresentarci Dante « su quel mare tempestoso dell'avarizia nell'atto di ergersi, figura sublime, facendo solenne rinunzia all'amore dei beni mondani, con l'angelicare giusto quella fortuna che lo ha fatto misero e mendico! ». Ma in primo luogo temo che la fortuna angelicata da Dante sia diversa da quella che gli era nemica e alla quale allude Beatrice dicendo: « l'amico mio e non de la ventura »; e poi codeste belle cose Dante possiamo ammettere benissimo le abbia pensate, ma nel settimo canto non le ha espresse. Della fortuna entra a domandare nella forma piú semplice e meno commossa: « Maestro.... questa fortuna.... che è che i ben del mondo ha sí tra branche? ». Né Virgilio, che gli leggeva dentro come in un libro aperto, qualora avesse scorta in lui un' intenzione cosí alta e magnanima, come il Porena immagina, gli avrebbe risposto con tanto poca cortesia, mettendolo in un mazzo con le creature *sciocche* e *ignoranti*. Sarebbe stato il modo piú

spiccio per guarirlo di ogni velleità di fare, in quel punto, dell'eroismo.

Seconda esigenza: « spiegare perché Virgilio per aver comprese le parole di Pluto meriti la lode di uno speciale sapere ». Ora che Virgilio abbia inteso il senso generale di esse sarebbe da stolti il dubitarne: che le abbia intese a puntino, può essere, e magari diamolo come certo. Dico cosí, perché la lode al maestro rimane giustificata anche se di quel grido non diamo spiegazione alcuna, potendosi il discorso di Dante parafrasare in quest'altro: Quel demonio gridò non so che parole oscure e indecifrabili; ma Virgilio, « che tutto seppe », intese benissimo a qual fine mirasse, e con poche altre lo fece cader giú sconfitto. Invero poco appresso quel « savio gentil » è celebrato come « mar di tutto il senno », prima cioè di domandargli che significassero le fiammelle accese sulle torri dello Stige; ma non per tanto dobbiamo concludere che la spiegazione di quei segnali richiedeva tutto il senno del mondo.

Terza esigenza: « render ragione della paura insolita di Dante ». Ma il Poeta, a dir il vero, della sua paura in questo caso non parla: lascia che ne parli il maestro. Non vedo quindi perché s'abbia da ritenere *insolita* e supporre maggiore delle tante altre che ha avute e che avrà. Al contrario, chi volesse potrebbe forse dimostrare che è minore. L'esortazione di Virgilio: « Non ti noccia la tua paura » equivale a dire: Non t' impaurire; ché solo la tua paura qui ti potrebbe nuocere, non valendo Pluto, per quanto potente, a impedirti di scendere questa ripa. Si tratta dunque di una delle solite paure, con questo di piú, che il maestro non le lascia tempo di esplodere, correndo in tempo al riparo.

Quarta esigenza: « esser parole implicanti un sentimento di rabbia intensa ed attuale ». E su questa siamo perfettamente d'accordo, se si vuol dire che Pluto le pronunzia con rabbia.

Ma sulla quinta esigenza, discordia assoluta: « non essere una invocazione a Satana ». Perché mai? Se Satana non ci entrava, Dante non l'aveva a nominare. Si capisca o non si capisca il grido di Pluto, di esso *Satan* è proprio la parola che intendono tutti, l' unica che non ha bisogno di chiarimenti. Sulle altre si continuerà, purtroppo, ad arzigogolare; ma su quella convengono subito cosí i dotti, come gl' ignoranti. A nulla vale osservare che essa significa anche *nemico*. Non si nega; ma tal significato lo conoscono pochi, l'altro tutti. Se non che il Porena è molto ingegnoso e sa bene l'arte di persuadere. Però avverte che, se nelle parole di Pluto vediamo un' invocazione a Satana, mandiamo all'aria « una delle cose piú sublimi della concezione dantesca », per la quale né dannati nè diavoli, non che invocar Satana come dio, « non lo menzionano mai, né con questo nome né con quello di Lucifero, né con alcun'altra perifrasi o accenno diretto o indiretto. Pei cittadini e per la guarnigione dell'*Inferno*, Satana è come se non esistesse ». È un « terribile silenzio » segno di un « terribile abbandono ». Benissimo detto. Ma i cittadini e la guarnigione infernale non costituiscono « il regno della disgregazione, della repulsione, dell' isolamento », come pare al Porena: dirò meglio: lo costituiscono nei rapporti scambievoli dei dannati e dei demoni fra di loro, non lo costituiscono piú rispetto al vivo che, per volere divino, scende nel baratro: son divisi nella politica interna, uniti nell'esterna. Nel fare opposizione a Dante son tutti di un sentimento, e ciascuno si prova, al modo che può, di spaventarlo. Una dimostrazione evidente si ha nella resistenza di ciascuno e in quella che gli oppongono tutti insieme sulla palude stigia, dove da Flegias alle Furie, al Gorgon, ai diavoli, tutti si raccolgono nel proposito d' impedirgli il cammino. A debellare la coalizione dell' inferno si richiede che scenda il Messo del cielo. Si conducono come tutte le canaglie del mondo, pronte a dilaniare chiunque si presenti in veste di competitore o di avversario, e pronte ugualmente, cessato il pericolo, a dilaniarsi fra loro. Sicché Lucifero nel campo del male è un vero e proprio imperatore: da lui deriva ogni lutto; l' inferno gravita tutto su lui e da lui riceve la sua legge, che è naturalmente legge di odio al bene, e quindi anche alla concordia, salvo non s'abbia da fare scempio di un buono.

Veniamo alla lingua. « Quando, scrive il Porena, incontriamo in Dante parole non volgari, se non appaia evidente una ragione che a lui suggerisse l' uso di altro idioma, possiamo ritenere con ogni probabilità che quelle parole siano latine ». E contro coloro che si servono delle parole di Pluto per veder di penetrare nel senso di quelle di Nembrot, in quanto, dato che siano intelligibili le une, ne deducono che siano intelligibili anche le altre, credo che abbia pienamente ragione. Se non che, delle tre voci che compongono il verso in questione, la prima, *pape,* può esser latina, la seconda, *Satan,* è ebraica, la terza, *aleppe,* non ebraica, che direbbe *aleph,* non latina, e nemmeno italiana; o italiana come è italiano Giuseppe: nella terminazione, non nella origine. Sicché di latino non resta che *pape*, e dai ragionamenti del Porena potremmo ricavar come probabile che Pluto parla una lingua mista di ebraico, di latino e d' italiano, salvo non si sostenga che *eleison,* per esempio, diventa latino solo per il fatto che poi è seguito da parole latine, e quindi che *Satan* e *aleppe* son latine, perché *pape* è latino.

Supponiamo tuttavia che Pluto parli latino. Resta a vedere se convenga meglio dare al *pape* il valore di esclamazione, come ordinariamente si fa, o quello di genetivo di *papa*, come ritiene il Porena. Interpretiamolo cosí, senza star a discutere. Ne vien fuori questo discorso: — Nemico del papa, nemico del papa, oh, ahi, orsú, via, e simili — discorso che nelle intenzioni di Pluto vorrebbe dire: — Nemico del

papa.... va via — con questo sottinteso: Il papa, come quello che con la cupidigia dei beni terreni guasta il mondo, è nostro alleato; perciò noi non possiamo soffrir di veder te, che lo combatti. Ma son due cose impossibili a concepire. Pluto non è amico di nessuno e non ha a cuore la sorte di nessuno: i cattivi, insegna il Porena, non si amano. Ma Dante che tuona contro i papi degeneri perché si ravvedano, chi potrebbe dirlo nemico del papa? Era possibile che egli, nella sua coscienza, per un attimo solo, si sentisse davvero nemico del papa, e tale si facesse chiamare da sé nel suo Poema? Non faccio paragoni; ma io non conosco chi « nell'ardore e nella purità della sua fede cattolica, nel suo culto ossequentissimo al papato come istituzione », e come istituzione divina, bisogna aggiungere, lo abbia mai superato. Il nemico vero del papa, il Poeta non cessa dal ripeterlo, è proprio esso, Pluto: quel Pluto cioè che, in un impeto di rabbia, si servirebbe di queste parole per ribatter a Dante che lo aveva, nei versi della *Commedia*, chiamato « il gran nimico »: *E tu nemico del papa!*

Tutto sommato, dunque, la spiegazione del Porena non appaga. Se le parole degli altri guardiani d'inferno « hanno sempre la forma d'un'apostrofe diretta a Dante », non ne consegue che l'analogia abbia tanta forza da costringerci a vedere anche in quelle di Pluto un'apostrofe diretta a Dante, e così rigorosamente *diretta* da escludere che possano contenere un'invocazione a Satana, perché adoperi la sua potenza a respingere quel vivo che entra nel suo regno per debellarlo e porselo sotto i piedi. Con l'invocazione a Satana non cessano di essere, nello stesso tempo, una minaccia a Dante. Allorché, all'appressarsi dell'avversario, la sentinella lancia il suo grido di allarme, si rivolge, se non travedo, anche contro il nemico. Ma il senso delle parole di Pluto, oscuro nei particolari per chi pretenda di determinarli parola per parola, è d'altronde chiarissimo nell'insieme. Il suo senso risulta sicuramente dalle parole che risponde Virgilio:

> Non è sanza cagion l'andare al cupo:
> vuolsi ne l'alto, là dove Michele
> fé la vendetta del superbo strupo.

— È inutile che tu gridi; altro non fai che accrescere la rabbia che ti consuma. Che costui scenda vivo all'inferno è voluto da Dio, contro il quale è inutile che tu e il tuo imperatore leviate le corna. Pensa che a scornarvi bastò Michele. — E così non si poteva rispondere, se non a chi, invocando le potenze infernali, si dava a credere di potersi opporre con successo a un disegno divino. L. P.

D. Domenico Ronzoni. « Curiosità dantesco-francescana », *Eco di Bergamo*, 27 marzo 1926.

La celebrazione francescana ci fa un regalo inaspettato: aggiunge una nuova congettura alle mille e una che già si avevano intorno a quel misterioso personaggio che è il Veltro. Che farci? Sulle così dette quistioni dantesche pende un assai curioso destino, per il quale sembra fatale che non debbano mai finire. Perciò, quantunque studiosi severi e profondi della *Divina Commedia* abbiano dimostrato fino all'evidenza che il Veltro di Dante è un imperatore e non altri che un imperatore, con una frequenzá tutt'altro che desiderabile, escono fuori nuove candidature, le quali non hanno neppure il merito di una larga informazione. Sbocciano così, non si sa come, senza un perché, per puro capriccio. Il più semplice buon senso vorrebbe che prima almeno si riflettesse se a certe nostre curiosità sia possibile dare una risposta; se il Poeta a quel suo sogno era in condizione, lui stesso, di far seguire la chiosa di un nome determinato; se e per quali ragioni non tengano gli argomenti di coloro che, non essendosi fatta degli studi danteschi una palestra sportiva, prima di affermare una cosa ci pensano su due volte.

Mentre la fantasia di questi novelli Edipi naviga chi sa per quali porti, una rispondenza fortuita, un accozzo di parole e di suoni, una combinazione qualsiasi, un'ipotesi priva d'ogni fondamento, un'idea bizzarra ne colpisce le menti; e alla luce di questa, mirabile a dirsi, ecco spiegato con la maggiore semplicità uno di quei tanti indovinelli o rompicapo, che Dante si sarebbe divertito a disseminare nel suo poema. Gran bel tipo di burlone quell'omettino della Fiorenza trecentesca! Infatti *il pie' fermo, pape Satan, le tre fiere...*: un insieme di sciarade, che nessuno sarebbe giunto a spiegare, salvo, s'intende, il fortunato che, così, all'improvviso, ha avuto quella straordinaria illuminazione e ha veduto nel segreto dei segreti misteri della *Commedia*.

Il Ronzoni non è certo di questi tali: egli ha mostrato di essere uno studioso serio e intelligente del Poeta, e però non prenderà come dette a sé le parole che precedono, sebbene dette a proposito di un suo articolo.

Da qualche tempo tuttavia temo che egli non corra un po' troppo, quando scopre nello spirito e nella *Commedia* di Dante molto più francescanesimo che non ci sia. Secondo lui il *Poema sacro* sarebbe stato scritto in servizio e difesa del Terz'Ordine di S. Francesco. Non stupisce quindi se, dopo una sua conversazione con « il dotto canonico prof. Francesco Brambilla », questi, convertito dalla facondia e dall'ardore dell'amico, il giorno dopo poté comunicargli « la sua scoperta », la quale consiste in ciò, che la parola Veltro è formata dalle iniziali di altre sei parole, in grazia delle quali il segreto di Dante sarebbe chiaramente rivelato: *Vindex et liberator tertius regularis ordo*. Fortuna che lo stesso Ronzoni avverte come « la nuova interpretazione dell'acrostico in tanto vale in quanto si ammette che il Vel-

tro sia simbolo del Terz' Ordine regolare francescano ». La sua base è lí.

Ma chi mai si sentirà di ammetterlo, una volta che Dante del Terz' Ordine non parla mai in nessuna delle sue opere, non ha per esso un cenno solo, una sola parola né di biasimo né di lode? So che cosí non pare all'egregio autore. Egli trova al contrario che le « torbide vicende e la vita agitata ed eccitata » di esso, « si riflettono luminosamente in parecchie opere di Dante, in alcune *Rime,* in alcune *Epistole,* nel *Convivio,* nella *Monarchia* e sopratutto nella *Commedia* ».

Se non che, di fronte a siffatta affermazione, vorrei fare una proposta molto semplice: indire un *referendum* tra gli studiosi piú noti del Poeta, tra quelli, voglio dire, che lo conoscono davvero e lo amano e lo coltivano come si conviene, e chieder loro di citare un luogo un periodo, una strofe, un verso almeno, in cui Dante parla *luminosamente* del Terz' Ordine. Si vedrebbe che tutti, dopo cercato nella loro memoria, consultati i volumi delle concordanze dantesche, i dizionari, le enciclopedie, tutti, dico, rimarrebbero muti e si stringerebbero nelle spalle. Dante ne' suoi scritti ignora il Terz' Ordine, non ne parla né per cifra né per aperto latino; e dove manca la parola, manca il pensiero.

Non mi stancherò di ripeterlo. In Dante, come in ogni altro poeta, si può e si deve leggere quel tanto che risulta dal senso letterale. Pretendere, senza questo, di passare all' interpretazione dell'allegoria, lo dichiara ineqnivocabilmente lo stesso Poeta, sarebbe *assurdo* e *inrazionale.* Né il Ronzoni, che è un brav'uomo, dovrebbe recare l'appoggio della sua autorità ai dilettanti che si accostano al sacro volume per cavarsi il gusto di scovare in esso un significato che non ha mai saputo di avere. Parlo contro quanti fanno l' insulto a Dante di scambiarlo per un compositore di sciarade, e non, naturalmente, contro coloro che lo studiano, e studiandolo, danno prova di rispettarlo e amarlo.

L' interpretazione del dotto canonico Brambilla non regge per molte ragioni. Mi contenterò di accennarne qualcuna. Pur consentendo con il Ronzoni che la corda famosa, di cui il Poeta era cinto e che Virgilio gittò nel pozzo di Malebolge, era il cordiglio francescano; che Dante nutre un' immensa simpatia verso la persona e l'opera del Poverello di Assisi; si mostra ben informato delle quistioni che si facevano intorno alla sua regola, ci si appassiona e se ne sdegna; non posso non notare che egli fa capire piú che chiaramente di non avere speranza alcuna nell'opera che l'Ordine, ormai corrotto, avrebbe potuto spiegare in vantaggio della società, disertata dalla lupa. La famiglia francescana, a suo modo di vedere, è tanto volta che fa cammino opposto a quello segnatole dal fondatore. Nel volume che registra i nomi de' suoi seguaci, si potrebbe trovare appena qualche carta, qualche frate cioè, del quale si potesse dire che è un buon francescano. E se tali erano le condizioni del Prim'Ordine, chi potrà credere che fossero migliori quelle del Terzo, fra le torbide vicende e le agitazioni e i contrasti e le scomuniche, in cui viveva?

Ma un'altra cosa c' è da osservare. Il *Veltro* di Dante è sempre e costantemente annunziato come *venturo,* dal principio alla fine della *Commedia:* mentre il Terz'Ordine era già nato da un pezzo, fin dal 1221: a ogni modo, prima delle morte del Santo. se è vero quel che affermano tanti e che scrive il p. Facchinetti: « Le origini storiche della terza istituzione francescana sono molto incerte, quantunque sia fuori di dubbio che anch'essa è frutto del genio e del cuore del Poverello amoroso ». Equivarrebbe a far predire come ventura dopo la primavera del 300 un' istituzione che era venuta parecchi anni prima e che aveva mostrato già col fatto, specie con le sue discordie e ribellioni, d'aver lei bisogno di un Veltro che la rimettesse sul diritto cammino.

L. P.

NOTIZIE

¶ Un ex voto dalle Indie per la tomba di Dante. — Nel settembre scorso, il signor Sudhindra Nath Ghose, di Calcutta, insieme con un gruppo dei suoi connazionali, mandò al Municipio di Ravenna per omaggio a Dante una lampada indiana, come umile offerta — diceva nella lettera d'accompagnamento — da parte di adoratori indiani del Poeta universale. Ora lo stesso Ghose ha inviato una lastra di rame lavorata e incisa, con dedica. Essa rappresenta in prospettiva una specie di tempietto o ciborio, sorretto da colonne, sull'architrave sta scritto in lettere sanscritiche: « Onore a Dante »; da un arco polilobato pende una piccola lampada, sotto cui è un fiore di loto, simbolo dell' India.

Il dono è stato collocato nel Museo Dantesco.

Si pregano editori e autori di voler inviare le loro pubblicazioni, possibilmente in duplice copia, alla Libreria Leo S. Olschki, per recensione.

Luigi Pietrobono, direttore responsabile.

1927 — Tipografia Giuntina, diretta da L. Franceschini - Firenze, Via del Sole, 4.

Trimestrale — Anno XXIX, 1926. N. 4.

Il Giornale dantesco

diretto da Luigi Pietrobono e Guido Vitaletti.

Volume XXIX — Quaderno IV

In Firenze, presso Leo S. Olschki
Editore - proprietario ★ MCMXXVI

Il frontespizio, gli indici analitici e la copertina dell'anno XXVIII sono uniti al presente fascicolo.

SOMMARIO DI QUESTO QUADERNO

(XXIX, 4 — Ottobre-Dicembre 1926):

Il Giornale Dantesco è trimestrale; i fascicoli di 96 pagine in-4° escono regolarmente alla fine di Aprile, Luglio, Ottobre e Dicembre. Il primo numero dell'anno nuovo conterrà il frontespizio, gli indici analitici e la copertina dell'annata compiuta.

Per l'Italia l'abbonamento annuo è di **Lire 100***; per l'Estero di **Fr. 50 oro.**
Il volume completo costa **Lire 160** per l'Italia e **Fr. 60 oro** per l'Estero.
Non si vendono fascicoli a parte.

* Gli abbonamenti dall'Italia debbono essere accompagnati dalla formale dichiarazione impegnativa che sono destinati ad una Biblioteca od Istituto d'Italia o ad uno studioso di nazionalità italiana e residente nel Regno.

IL GIORNALE DANTESCO
A CURA DI
LUIGI PIETROBONO E GUIDO VITALETTI

Anno XXIX. Ottobre-Dicembre 1926. N.° 4.

IL CANTO XI DEL "PURGATORIO"

I gironi del santo monte son pieni di sole. Scintilla, a perdita d'occhi, sotto il cielo turchino, tutto in giro il mare turchino, e in quell'altezza, presso l'ora del mezzogiorno, il silenzio regna quale il Leopardi lo immaginò, quasi sovrumano; allorché al Poeta, tra le lacrime e i sospiri, giungono gli accenti di una preghiera.

Recitiamola anche noi: non farà male: è la piú bella e la piú santa delle preghiere cristiane:

O padre nostro, che ne' cieli stai,
non circunscritto, ma per piú amore
ch'ai primi effetti di lassú tu hai;
laudato sia il tuo nome e 'l tuo valore
da ogni creatura, com' è degno
di render grazie al tuo dolce vapore!
Vegna ver noi la pace del tuo regno,
ché noi ad essa non potem da noi,
s'ella non vien, con tutto nostro ingegno.
Come del suo voler li angeli tuoi
fan sacrificio a Te, cantando Osanna,
cosí facciano li uomini de' suoi.
Dà oggi a noi la cotidiana manna,
sanza la qual per questo aspro deserto
a retro va chi piú di gir s'affanna.
E come noi lo mal ch'avem sofferto
perdoniamo a ciascuno, e Tu perdona
benigno, e non guardar lo nostro merto.
Nostra virtú che di leggier s'adona
non spermentar con l'antico avversaro,
ma libera da lui, che sí la sprona.
Quest' ultima preghiera, Signor caro,
già non si fa per noi, ché non bisogna,
ma per color che dietro a noi restaro.

A capire perché la recita del paternostro sia riserbata appunto ai superbi pentiti, bastano le prime parole: *O padre nostro!* — Per nobiltà di sangue, o per ingegno, o per potenza, s'eran creduti da piú degli altri poveri mortali, e avevan guardato dall'alto in basso quanti s'eran visti attorno o avevano incontrato nel loro cammino, disconoscendo cosí l'unità dell'umana famiglia. Ma ora sanno la loro colpa, e, curvi alla terra per il sasso che grava sulle loro spalle, dicono per ammenda la preghiera, che solo con la invocazione fa che ci si riconosca tutti figli dello stesso padre, tutti bisognosi, per la vita dello spirito e per quella del corpo, dell'aiuto di Lui: la preghiera in cui si confessa che ogni bene víene da Dio e che di Dio quindi, come cantava nella sua adorabile semplicità il Poverello di Assisi, « so' le laude la gloria e l'onore et onne benedictione ».

Se non che, artisticamente parlando, l'orazione domenicale di Dante è dispiaciuta a piú di qualcuno. Il Tommaseo annotò: « Difficile tradurre, piú difficile comentare, l'orazione insegnata da Cristo. La parafrasi non è indegna di Dante; ma è parafrasi ». E il D'Ovidio, rincarando la dose, dopo riconfermato che « fosse pur degnissima di Dante, sarebbe sempre parafrasi », conclude che « questo squarcio lirico, salvochè non ce lo vogliam far piacere per forza, dobbiam confessare che è abbastanza brutto; nei limiti, s'intende, che non potevan mancare a cosí nobile artefice ».

Se a tutti faccia la medesima impressione, non so: a me, dirò francamente, è piaciuto sempre e piace anche oggi, non ostante il giudizio contrario di critici cosí autorevoli. Non perché qualche menda non la veda io pure. Quel *Signor caro*, per esempio, riferito a Dio, mi sembra di tono non so se dire un po' troppo familiare o dimesso, e perciò, come fuori di luogo, non bello. E non bella, come sentono tutti, è l'ultima terzina di chiusa. Ma che « il sublime candore dell'orazione domenicale scàpiti non poco per le interpolazioni della troppo sapiente musa dantesca », non so concederlo. Lo concederei se si trattasse di scegliere tra il

paternostro, quale si legge nel vangelo, nella forma che tutti sappiamo, e la parafrasi di Dante. Ma qui, se non mi sbaglio, la quistione è un'altra: qui si tratta di vedere se le riflessioni del Poeta sono o non sono al loro posto, aggiungono o tolgono, rispondono o no al carattere di chi le fa. Sulle labbra di quelle anime il comento alla loro preghiera a me pare fiorisca spontaneo. La recitano tutti i giorni e piú volte al giorno; ne fanno l'oggetto delle loro meditazioni; devono a via di considerarla parola per parola aiutare con essa il loro divenir sante; e dunque nulla di piú naturale che la facciano seguire ora da una e ora da un'altra pia considerazione.

Se per un poco ci mettiamo ne' loro panni, penetriamo cioè nella loro coscienza di superbi, per la quale si dettero a credere di riempir di sé il mondo, mentre ora per il masso che li rannicchia a terra possono appena muoversi, pigliano cosí poco spazio, sono visibili a stento; ci accorgeremo subito che non « superfluo importuno scrupolo filosofico », ma commosso riconoscimento della propria piccolezza suona la celebrazione della gloria di Dio che penetra per l' universo e risplende specialmente nell'empireo tra gli angeli, *i primi effetti di lassú*, che in nove gerarchie gli girano intorno, affocate d'amore. Loro, nel mondo, non riconobbero i limiti posti a ciascuno dalla natura e dalla società; non capirono, acciecati dall'orgoglio, che senza di questi non è concepibile né armonia, né vita: si credettero d'esser dati signori e arbitri al tutto; ora riconoscono che solo Dio, da nulla circoscritto, tutto circoscrive, e non per dividere, sí per unire, non per odio, sí per amore. E se, continuando nella loro preghiera, non contenti del semplicissimo e pur cosí profondo *sanctificetur nomen tuum,* oltreché al *nome*, in cui non vedo che sottigliezza ci sia a riconoscer la sapienza divina, amano che le lodi salgano anche al Padre, all'eterno *valore*, e allo Spirito Santo, al *dolce vapore* che spira dall'uno e dall'altro; la ragione è chiara. Di nulla si compiacquero meglio, anzi altro non seppero quaggiú che il proprio *nome*, che la propria *potenza*, nome e potenza che, inebriandoli di non so qual vapor di fumo, li appartarono, o mostrarono di appartarli, dagli altri, in un'atmosfera che a loro pareva olimpica, e in verità era semplicemente insopportabile. Sicchè l'allusione velata alle tre principali virtú divine è richiesta dalla natura stessa della loro colpa. Chi piú chi meno, i superbi somigliano tutti a Lucifero, e questi peccò, come loro peccarono, per aver voluto essere altrettanti iddii. E non una *zeppa*, ma pittura viva della nostra pochezza pare a me il verso: *s'ella non vien, con tutto nostro ingegno,* dove il concetto, la forma condizionale, la pausa sulla parola ingegno, posta a significare l' insieme delle nostre facoltà fisiche intellettuali e morali, tutto serve a darci il sentimento della inanità faticosa de' nostri sforzi per giungere a una felicità che, se non ci vien da Lui, nessuno ci può dare. E, anziché ripetizione vana, indiscutibile bellezza è nell' inseguirsi che fanno quei tre *noi*. *Vegna ver noi.... ché noi ad essa non potem da noi.* Il noi, chi non lo sa? i superbi lo hanno sempre sulla bocca, e con che gravità lo pronunziano! Da sommi pontefici. Ma con quanto diverso accento lo ripetono ora. Ora sanno che era solo un nome vano, senza soggetto. Noi, da noi non possiamo nulla: siamo le ombre del moto, noi; e il motore eterno sei tu, o Dio! Né a Dante farei la lode di continuar *meno male* nella parafrasi del *fiat voluntas tua*. Affermerei senza esitare che continua veramente bene; perché il testo non perde nulla della sua maestosa semplicità pur arricchendosi della idea che nell'adempimento della volontà divina è pienezza di gioia prorompente in inno di lode, e che non si viene a vera libertà, se non uniformandosi alla legge suprema del bene. Son veri non difficili a intendere; ma quelle anime qui in terra non ci avevano posto mente: qui in terra pretesero che legge fosse la loro volontà, o meglio il loro arbitrio; però ci pensano ora, per affrettare col pentimento la purgazione. Definire poi né piú né meno che *un disastro* la terzina: *Dà oggi a noi la cotidiana manna*, lo direi irriverenza. Il motivo, per cui al *pane* è sostituita la *manna*, è chiaro: il pane si fa anche con le nostre mani, mentre la manna, essendo piovuta direttamente dal cielo, meglio si presta a simboleggiare la grazia, che è cibo spirituale dell'anima e di cui solo quelle anime abbisognano. Sicché per la *manna* non c' è luogo a censura di sorta, e sta benissimo. Giusta al contrario, ma solamente in parte, è l'osservazione che l' imagine della manna si tira dietro quella del deserto; solamente in parte, come apparisce manifesto a chiunque ripensi la solitudine della prima cornice, il nessun segno di vita che vi si riscontra, i quaranta anni che gli Ebrei

camminarono nel deserto prima di giungere alla terra promessa, e sopra tutto il verso bellissimo del canto precedente, dove, senza che la manna ci abbia nulla da vedere, il balzo è rassomigliato a un piano, *solingo più che strade per deserti.* « Ma come mai, insiste ancora il D'Ovidio, chiama deserto il Purgatorio e, peggio, come mai chiama aspro il luogo ove si beve il dolce assenzio dei martirj? » Deserto, a dir vero, è detta la cornice dei superbi, e non tutto il Purgatorio; e meritamente, credo; perché i superbi, stando o credendosi stare come torri in solitario campo, il deserto attorno a sé lo fanno di necessaria conseguenza, lo vogliano o no. Si consideri inoltre che le anime le quali parlano di deserto, son poste tra la pietra del duro pavimento e l'altra che le incurva alla terra; e stando cosí di continuo a contatto della natura piú squallida e arida che si possa immaginare, non è punto maraviglia si sentano come in un aspro deserto, lontani ancora dalla patria a cui anelano, e bisognosi a ogni istante, per durare nell' ingratissima fatica, del soccorso divino.

Avanzano a gran fatica, tentennando, come fan sentire anche i monosillabi del verso — *a retro va chi più di gir s'affanna* —, sono stanche, sfinite: non ne possono piú; a loro deve sembrar di cadere a ogni passo sotto il macigno che portano. Se la grazia mancasse, oh! non si rileverebbero certo; e a nulla gioverebbe invocare il soccorso delle proprie forze. La sfiducia che dimostrano in loro medesime è ragionevolissima; e non suscita nessun problema. Parlano, come sentono, e non possono sentire che a quel modo. Il caso di tornar indietro non si avvera; ed è inutile cercare nel mondo poetico di Dante quel che egli non ci ha messo. Finalmente, se poco felice, e ne abbiam convenuto, è la chiusa:

> Quest' ultima preghiera, Signor caro,
> già non si fa per noi che non bisogna,
> ma per color che dietro a noi restaro;

il medesimo critico, che ha aguzzato cosí lo sguardo a scoprire nella parafrasi del paternostro difetti che forse non ci sono, non manca tuttavia di notare che « l'esplicito accenno ai superstiti acquista un sapore delicato se.... una tale insistente preoccupazione per gli altri si mette in rapporto di antitesi con la sprezzante indifferenza che suol esser propria degli uomini superbi ». A ogni modo, per l'amore che tutti portiamo al Poeta, mi si dia venia se mi son lasciato andare a discussioni, nel campo dell'arte quasi sempre inopportune. Perché le dimentichiate, ecco io torno alla lettura del canto, per trasferirci immediatamente *in più spirabil aere:*

> Cosí a sé e noi buona ramogna
> quell'ombre orando, andavan sotto il pondo,
> simile a quel che tal volta si sogna,
> disparmente angosciate tutte a tondo
> e lasse su per la prima cornice,
> purgando la caligine del mondo.
> Se di là sempre ben per noi si dice,
> di qua, che dire e far per lor si puote
> da quei c' hanno al voler buona radice?
> Ben si de' loro atar lavar le note
> che portar quinci, sí che mondi e lievi
> possano uscire a le stellate rote.

Come avete sentito, il primo a gustare tutta la delicatezza emanante dalla preghiera che quelle anime fanno per noi, fu proprio esso il Poeta. Ascoltando le loro ultime parole, il suo cuore di superbo prova non so qual tremito di commozione. Oppresse come sono da un peso, simile all' incubo, per il quale « pare, scriveva il Passavanti, alla persona dovere affogare e volersi aiutare e non potere, e gridare per soccorso e non aver voce », angosciate tutte, quale piú e quale meno, in proporzione della gravità della pietra, corrispondente alla gravità della colpa, nondimeno quelle anime, un tempo cosí altere, spartiscono la loro orazione e pregano *buona ramogna* (ossia buon cammino, come spiega il Lana, o buon augurio, secondo piace a Benvenuto e ad altri), a se medesime e a noi. Il vincolo d'amore che fa natura e che qui in terra avevano spezzato, le ricongiunge nuovamente all' umano consorzio.

Tra il Purgatorio e il mondo dei viventi si ristabilisce cosí, in grazia della morte, quella corrispondenza di amorosi sensi, che fa una famiglia sola di quei che sono e di quei che furono; e l' idea, umanissima per sé, acquista non so che di pietoso e di sacro, professata da tali anime e fra tante lacrime. Chiunque essi siano, sentiamo già d'essere apparecchiati a perdonare la loro colpa, che pure è delle piú difficili a sopportare. Sicché l'esortazione di Dante a coloro che *hanno al voler buona radice* (alla cui volontà cioè è buon fondamento la grazia divina), l'esortazione a pregare e a compiere opere meritorie (*dire* e *far*) in suffragio dei superbi, li trova tutti ben disposti.

Preghiamo, egli dice, *sí che mondi e lievi — possano uscire alle stellate ruote.* La morte a questi non ha dato ancora quel volo che concede ad altre. Al peso della carne, di cui si sono spogliate, n' è subentrato un secondo, assai piú grave e duro. Son lí, con gli occhi costretti entro brevissimo spazio e, per di piú, come inchiodati al suolo dal masso che li doma. Se potessero d'un tratto liberarsene! Desiderio piú vivo di questo non devono certo provare. Ma che significa liberarsene, in confronto della visione che il Poeta mette prima davanti la nostra e poi, per bocca di Virgilio, davanti la loro fantasia?

> Deh! se giustizia e pietà vi disgrevi
> tosto, sí che possiate mover l'ala,
> che secondo il disio vostro vi lievi....

La beatitudine per quelle anime egli sente che non è concepibile, se non sotto la forma di levità. E poiché alla beatitudine, prima o poi, ma sicuramente verranno: — Splenda tosto quel giorno, prega Virgilio, e a questo vi aiutino insieme la giustizia e la pietà divina; quel giorno in cui, purificati e lievi, sui vostri omeri, ora cosí vilmente abbassati alla terra, in cambio dei pesi, spunteranno ali che d'un colpo v' inalzeranno di qui all'empireo, termine ultimo dei vostri desiderj. Che volo superbo sarà quello! Uscirete dalle stretture del masso che vi opprime, e su, dall'alto de' cieli, quanto mondo abbraccerete allora con il vostro sguardo. La vostra sorte è, senza dubbio, dolorosa; ma considerate: io che vi parlo quel volo non lo spiccherò mai. Per ascendere sulla vetta, soltanto sulla vetta della santa montagna, devo cercar la scala meno erta. E, peggio di me, questi, su cui pesa un incarco non molto dissimile dal vostro. È un vivo questi che viene con me, e deve portar ancora il pondo della carne di Adamo, onde *a montar su, contro sua voglia, è parco.* Come noi alla vostra, cosí voi siate pietosi alla nostra soma. Soffriamo dello stesso male. — È uno di quei discorsi piú potenti, nella loro brevità, di qualunque piú smagliante orazione. Ciò che è espresso, non è tutto; ma suscita un'eco, una lunga risonanza nell' intima cavità del cuore, che vi rimane « come in conchiglia murmure di mare ». Le parole sembrano disporsi l' una dietro l'altra per una loro virtú nativa; ma analizzatele, e troverete che non ce n' è una di superfluo, una che oltrepassi o non raggiunga il segno a cui mira: si succedono con una inarrivabile naturalezza e sembrano tutte pesate, studiate, martellate fino allo scrupolo. Gli uscivano dal cuore, o forse eran pensieri che da tanto portava nel cuore. Perciò trovano subito la via di interessare quelle anime.

> Le lor parole, che rendero a queste
> che dette avea colui cu' io seguiva,
> non fur da cui venisser manifeste;
> ma fu detto: A man destra per la riva
> con noi venite, e troverete il passo
> possibile a salir persona viva.
> E s' io non fossi impedito dal sasso
> che la cervice mia superba doma,
> onde portar convienmi il viso basso,
> cotesti, ch'ancor vive e non si noma,
> guardere' io, per veder s' i' 'l conosco,
> e per farlo pietoso a questa soma.
> Io fui latino e nato d' un gran tosco:
> Guiglielmo Aldobrandesco fu mio padre;
> non so se 'l nome suo già mai fu vosco.
> L'antico sangue e l'opere leggiadre
> de' miei maggior mi fer sí arrogante,
> che, non pensando a la comune madre,
> ogn' uomo ebbi in despetto tanto avante,
> ch' io ne morii; come, i Sanesi sanno,
> e sallo in Campagnatico ogni fante.
> Io sono Omberto; e non pur a me danno
> superbia fé; ché tutti i miei consorti
> ha ella tratti seco nel malanno.
> E qui convien ch' io questo peso porti
> per lei tanto che a Dio si sodisfaccia,
> poi ch'io nol fei tra' vivi, qui tra' morti.

Chi risponde, parla per tutte, contrariamente a quel che avrebbe fatto in questo mondo, dove alle preghiere degli uomini o non rispose, o rispose con mal garbo. L'animo profondamente mutato si rivela anche dall'ordine che tiene. Comincia col dare una risposta piena a quanto gli era stato richiesto. La sua persona non apparisce: sembra che per sé non abbia nulla da dire. Quando poi viene a sé (ché il tacerne affatto poteva parer o disdegno o salvatichezza), noi ascoltiamo solo un' umile confessione. Da vivo, chi avrebbe potuto mettergli un freno alla volontà? impedirgli l'adempimento de' suoi capricci? E ora lo impedisce.... un sasso: lo impedisce, non solo, ma gli doma la cervice un tempo cosí altera. Un tempo non avrebbe certo ammirata la modestia di Dante che, privilegiato da Dio di una grazia, della quale avrebbe tutto il diritto di andar orgoglioso, ammesso cioè a visitare i mondi dello spirito essendo ancora in prima vita, non dice nemmeno il suo nome, tace, si studia di rimaner, accanto a colui che

lo guida, nell'ombra. Ma ora il concetto degli umani valori è cambiato nella sua mente. Ora vorrebbe vederlo, anzi *guardarlo.* — Per la sodisfazione forse di conoscere un eletto? — No: per commoverlo alla soma che ha sulle spalle, raccomandarsi alle sue preghiere, implorare la sua pietà.

La conversione è completa; e non riesco a intendere come un'anima che parla un simile linguaggio, a qualcuno sia apparsa non in tutto rassegnata e umiliata. Certo, quando, indottovi dalla sua medesima situazione, viene a parlare di sé e de' suoi maggiori, i versi pigliano un altro tono. Ma è un effetto dovuto in parte alla magniloquenza de' nomi:

> Io fui latino e nato d'un gran tosco:
> Guiglielmo Aldobrandesco fu mio padre.

Il vampo dell'antica boria, non ostante lo studio che pone a mortificarla, dà ancora qualche guizzo; è vero. Quel *gran* l'avrebbe potuto forse tacere. Ma se ne accorge egli medesimo, e corre subito al riparo. *Non so se il nome suo giammai fu cosco:* non perché dubitasse sul serio che il nome degli Aldobrandeschi non l'avessero udito mai, ma per rintuzzare subito il riaffacciarsi della vecchia alterigia. Combatte ancora contro i residui della colpa; e per un pezzo, io temo; se si bada all'impeto con cui si abbandona ai ricordi della grandezza passata.

La boria nobilesca, per quanto si sforzi di tenerla in freno, riscoppia: *L'antico sangue e l'opere leggiadre de' miei maggior....* ma in ciò che può avere anche oggi di men discutibile: tradizione non interrotta di opere grandi e belle. Pur nondimeno la frase non piglia lo slancio che si potrebbe attendere: è fermata a mezzo e rivolta a servire anch'essa alla sua purgazione, perché le memorie avite, in luogo d'essergli argomento a bene, lo fecero, confessa, solo *arrogante.* E alla sua arroganza, degenerazione del giusto sentimento che ognuno deve avere della propria dignità di uomo, contrappone il ricordo della madre comune, la terra, o forse meglio, Eva; alla visione de' sogni superbi la tristissima fine; alla fama che avrebbe dovuto spandere agli orecchi di tutti il suo nome e la sua potenza, il racconto di una caduta fulminea, narrando la quale par che risenta il gran respiro di sodisfazione uscito da tutti i petti de' vassalli della contea di Santafiora, allorché appresero la sua morte. Aveva avuto in dispetto ogni uomo; e ogni uomo, fino i fanciulli, si sentirono sollevati dal peso della sua burbanza, quando, o per mandato del Comune di Siena, al quale si mostrò fieramente avverso, come vogliono alcuni, fu affogato nel suo letto a Campagnatico, castello della valle d'Ombrone nella sommità di un poggio, per posizione fortissimo; o, come vogliono altri, morí non ingloriosamente in campo, mentre correva infuriato come un drago per la piazza di Campagnatico.

Il suo nome lo dice all'ultimo; ma cosa poteva esso rappresentare, una volta che la sua morte segnò il rapido precipitare di tutta la famiglia? La nemesi inevitabile di ogni grandezza, presuntuosa di inalzare il suo trono sulla forza adoperata a strumento di sopraffazione e d'ingiustizia, lo raggiunse e lo annientò. Detto questo, l'impeto irrefrenabile cade; le memorie del passato dileguano davanti alla coscienza degli effetti che ne seguirono; e quel capo che, di tratto in tratto, sembrava volesse risollevarsi nell'abituale arroganza, torna a nascondersi sotto il macigno che lo doma. La rassegnazione e l'umiltà dell'esordio si rifanno presenti; l'onda de' suoni si spezza; il peso gli fa traballare anche la voce, e il discorso gli muore sulle labbra, come in un soffio angoscioso. *E qui convien ch'io questo peso porti per lei* (per la superbia cioè), *tanto che a Dio si sodisfaccia, — poi ch'io nol fei tra' vivi, qui tra' morti.*

Per lui il Poeta non ha neppure una parola; non so se per vendicarsi cosí de' superbi disdegni con cui i grandi del suo tempo insultarono forse alla sua sventura, o per non mettersi nella tentazione di rampognarlo, come lui sapeva, del danno dalle loro piccole ambizioni derivante agli agitati comuni d'Italia, tutti in balia della discordia. O forse sentí che nelle parole dell'Aldobrandesco il rimorso della colpa era già grande, e non volendo, per compassione, aggiungere dolore a dolore, si tacque.

Un riguardo tuttavia gliel'usò, quel medesimo che avrebbe usato a ogni altro. Si china per ascoltar meglio le sue parole e vedergli la faccia; sebbene a lui convenisse pigliar quell'attitudine anche per un altro motivo, per conformarsi cioè al possibile a quei peccatori e cominciare cosí la purgazione di un vizio, del quale non nasconderà d'esser macchiato. E questa si potrebbe credere un'altra ragione del suo

silenzio, se, subito dopo, non fosse egli il primo a parlare.

Il nuovo episodio nasce, direi quasi, per generazione spontanea dal primo. Dante s'era, a somiglianza dei superbi, chinato verso la terra, e cosí andava a lenti passi alla pari di loro, quando, fra tanti, uno, non questi che parlava — *si torse sotto il peso che lo impaccia.* Un colpo miracoloso di scalpello, e la figura comincia già a prender vita nella nostra immaginazione: noi vediamo senza sforzo alcuno i piedi dell'anima fermi alla terra con una tensione maggiore dell'ordinaria, e il resto della persona girarsi lentamente verso il Poeta, intanto che il sasso si piega esso pure, come mosso da una forza misteriosa. E non basta. Dante si direbbe volesse entrare in gara con gli artisti del suo tempo e mostrare qual maestro di pennello e di stilo egli fosse. Sbozzata la figura, stende la mano a colorarla, perché ci si rappresenti lo sforzo penoso di quell'anima nel levare e piegar gli occhi fino a lui. Li leva finalmente e lo vede.

E videmi e conobbemi e chiamava.

Tre verbi l'un dietro l'altro, perché qui tutto è azione e non ci si può distrarre negli accessori; e tre verbi uniti da tre *e*, a indicare la continuità dello sforzo. Se avesse ceduto un momento, quella tensione di volontà e di muscoli non sarebbe stato possibile rinnovarla. Ripensate alla similitudine delle cariatidi del canto precedente, e li vedrete anche meglio. Se non che la resistenza, sotto que' pesi, delle anime dei superbi è, a considerarla bene, cosa commovente. Perciò Dante non perde una mossa, un atto, un gesto di colui che per giungere a vederlo non si fa riguardo d'inasprire il suo tormento. L'interesse per lui sarebbe ugualmente grande, anche se non avesse mostrato subito di conoscerlo e di aver avuto con lui dimestichezza. *E videmi e conobbemi e chiamava:* vedermi e conoscermi, conoscermi e chiamarmi caramente a nome fu una cosa sola. Né il Poeta indugia un istante a riconoscer lui; ond'esce in un oh! di maraviglia e di compiacenza. *Oh! dissi lui — non se' tu Oderisi....* Al nome proprio fa seguire subito quello della patria, divenuta celebre per lui; al nome della patria quello dell'arte, coltivata con tanta passione, di quell'arte anzi *ch' alluminar chiamata è in Parisi.*

Il Poeta si fa celebratore dell'amico con tanto calore di affetto, mette in opera tutti i mezzi per elevargli un seggio di gloria, che basterebbe a testimoniare della generosa bontà del suo animo. Ma siccome si trova dinanzi a un'anima non meno nobile, il contrasto fra la sua apostrofe e la risposta di Oderisi ne risulta piú vivo. Mentre l'uno intende solo ad inalzare (*l'onor d'Agobbio, l'onor di quell'arte*), l'altro non bada che a umiliarsi.

Frate, diss'egli, più ridon le carte
che pennelleggia Franco Bolognese....

Il sentimento della bellezza conquide entrambi, il poeta e il miniatore; il quale trova, per farsi piccolo, nel verso di Dante, colori piú vivi di quanti ne stemperasse mai sulla sua tavolozza. Sentir lui che dice: *piú ridon le carte....* tanto vale quanto veder queste illuminarsi per incanto d'una luce inusitata e nuova, che ti blandisce l'occhio e l'anima: leggere le parole: *che pennelleggia Franco Bolognese,* non si può senza sentirgli il cuore tremar di commozione nell'atto che ritrae la valentia dell'emulo, di tanto superiore alla sua, e ci fa, con una parola sola, intendere la distanza che correva tra l'arte propria e quella del Bolognese.

Perché, da quel poco che sappiamo dell'uno e dell'altro, questo solo forse è lecito congetturare, in seguito s'intende a quanto ne assicura Dante e ne confermano gli studiosi dell'arte nostra: che siano da attribuire a Franco e alla sua scuola i minii delle loro età che hanno figure meno fredde e meno rigide, a Oderisi quelli che risentono piú dell'arte bizantina da cui derivano. Non è molto, e di piú forse è impossibile sapere; ma al nostro scopo, che mira a gustare la poesia della *Commedia*, è forse bastante, quando si aggiunga, come del resto il Poeta fa chiaramente sottintendere, che Oderisi da vivo andò molto superbo dell'arte sua.

Da vivo; ché ora, da morto, non potrebbe apparire piú modesto. *L'onore, l'onore;* ma *« l'onore è tutto or suo, e mio in parte ».* Nel dir cosí sembra un vinto, ed è invece un vincitore. E non badate a quella specie di contraddizione che corre tra la prima e la seconda metà del verso; oppure badateci, ma per leggere, nel primo emistichio, il desiderio che la confessione della superiorità del suo emulo sonasse piena ed intera; nel secondo il bisogno di fondar la lode di Franco sul vero. Se egli non si fosse corretto, si poteva credere le sue parole gli fossero dettate sol-

tanto da spirito di umiltà, tenuta ora in maggior conto della fama; perciò si affretta a soggiungere: *e mio in parte*, a ristabilire cioè la verità; ché qualche onore spetta pure a chi apre nuove vie all'arte. E di questo, per quanto piccolo, ora il superbo Eugubino si contenta: ora; ché in prima vita un riconoscimento cosí franco e cortese non avrebbe avuto la virtú di farlo. Sebbene sia lí da un anno soltanto, si capisce che nella sua purgazione Oderisi ha fatto molto piú cammino del Conte Omberto di Santafiora. È piú presso a Dio. Il peso che gli convien portare lo accetta come necessaria conseguenza del suo peccato. È il modo di pagare il fio. Però l'esser lí, nella prima cornice del Purgatorio, la reputa una grazia, qual è veramente. La purgazione infatti egli l'aveva cominciata per tempo, qui in terra; non aveva aspettato a pentirsi l'orlo estremo della vita. E quand'anche il Poeta non ce lo dicesse, si argomenterebbe dal discorrer che fa sulla vanità della fama, con parole immaginose, calde e piene di tanta persuasione che dichiarano da sé d'essere il frutto di lunghe considerazioni. La natura della vanagloria che per un poco ti inalza, ti fa parere maggiore di te stesso, e poi d'un colpo ti deprime, è impressa fino nella linea del verso con cui esordisce le sue riflessioni: *O vanagloria delle umane posse!* Per dirlo sembra prima raccogliere tutto il suo fiato, ma questo gli dura poco. Fa come il cicognino che leva l'ala per volare, ma non si attenta, e subito l'abbassa. Con tono diverso viene alla medesima conclusione del Leopardi nel dialogo di *Tristano e un amico*. Anche la fama un inganno, un breve inganno. Si mantiene viva, ma per poco: il verde della sua cima subito scolora, se non seguano età di decadenza, *etadi grosse*. Ma il ragionamento di Oderisi perderebbe molto della sua efficacia, se si tenesse sulle generali. Egli si è guardato attorno per tempo, e ha osservato la rapida vicenda a cui è andato incontro il nome di uno, di tanto sotto tutti i rispetti piú grande di lui: Cimabue. Fu scultore, architetto, chiamò a nuova vita la pittura italiana; vide tutto il popolo di Firenze, accorso alla sua casa, accompagnare in processione solenne la sua Madonna de' Rucellai, e farle una festa che lasciò il nome di Borgoallegri al luogo da cui mosse, e credette meritamente di *tener lo campo,* d'essere il primo nella sua arte. Ma ora il grido l'ha Giotto, sí che la fama di lui già tramonta. Il medesimo è accaduto riguardo alla poesia. A Guido Guinizelli, autore della canzone famosa *A' cor gentil ripara sempre Amore*, da cui ebbe sua origine il dolce stil novo, è succeduto Guido Cavalcanti, che gli ha tolto la gloria di dir parole per rima. Né basta; chè già *forse è nato chi l'uno e l'altro caccerà del nido.* Ed era nato davvero, a Firenze, nel 1265; e aveva già tratte fuori le rime nuove, cominciando, *Donne ch'avete intelletto d'amore*; aveva scritta la canzone, tra le piú belle della letteratura italiana, *Donna pietosa di novella etade*, e, per tacere di tante altre liriche, il sonetto che tutti sappiamo a memoria, *Tanto gentile e tanto onesta pare.* La legge enunciata dall'Eugubinò aveva lí presente la conferma piú splendida che potesse desiderare. Ma con ciò non intendo asserire che Oderisi, dicendo a quel modo, pensasse proprio a Dante. Non mi pare ammissibile. Nelle sue parole, per quanto si frughi, non si riesce a scovare un'allusione diretta a nessuno: pensa a quel che suole accadere nella corsa alla gloria, enuncia una legge. Né sarebbe conveniente che il Poeta, proprio nel cerchio dove vede cosí duramente puniti i superbi, intendesse di asserire a sé un vanto, che altri prima o poi, come gl' inculcava l'amico, gli avrebbe tolto. Oltre di che, Dante amava Guido Cavalcanti e venerava come maestro suo e degli altri migliori di lui, Guido Guinizelli, e non poteva ambire, senza una tal qual durezza d'animo, a *cacciarli del nido.*

Altra cosa è dire, che, sentendo parlare Oderisi, il Poeta abbia potuto veder balenare nel suo pensiero l' idea che piú alto del nome de' due Guidi sarebbe forse sonato il suo. Ma, piuttosto che a un atto di vanagloria, ritengo che la sentenza del miniatore gli sia stata occasione, cacciando da sé quell' idea, a un esercizio di buona umiltà. Invero l' Eugubino continua con tanta persuasione a parlar della fama, come di cosa al tutto vana, che è impossibile supporre in lui il sottinteso che Dante avrebbe oscurato il nome de' due rimatori. La gloria, al dir del Petrarca, piú bella assai del sole e piú lucente, e, per testimonianza di tanti altri, piú amabile della luce stessa e della vita, quella gloria a cui il buon Oderisi da vivo aveva aspirato con tutte le forze dell'anima, ora, messo di fronte alla realtà che sola è vera, gli si trasforma in un semplice e modestissimo *romore,*

a cui ben poco aggiunge l'epiteto di *mondano,* anche se, svisando l'idea di colui che parla, si voglia dare a questa parola un senso puramente fisico e tirarla a significare un rumore che il mondo fa ora attorno al nome di uno e ora a quello d'un altro. In verità la fama giunge a pochi, ma anche sonasse agli orecchi di tutti, non cesserebbe per questo d'essere « ronzio d'un'ape dentro il bugno vuoto ». L'infinito del tempo e dello spazio ci circonda e ci opprime da ogni parte. Il rumore mondano non è che *un fiato di vento,* ossia la cosa piú inconsistente, inafferrabile e volubile di tutte. Si leva, cresce, spira piú o meno impetuoso, agita le foglie, piega nel suo passaggio i rami delle piante, e dilegua. Dopo un poco, nessuno piú se ne ricorda. Si chiami tramontano o libeccio, è tutt'una: il nome non basta a mutargli natura. Oderisi parla convinto, e convince anche noi; l'emozione dalla quale sentiamo ch'è dominato, si comunica alle anime nostre: il suo parlare immaginoso incide la verità che insegna, e, spogliandola di ogni astrattezza ce la offre a contemplare, palpabile, concreta, nella sua luminosa nudità. Lo so: al suo discorso si potrebbero sollevare tante obiezioni e, per di piú, ricavandole da luoghi della *Commedia*, dove Dante predica precisamente il contrario. Ma lasciamolo fare a chi crede che la poesia sia sillogismi. Oderisi, là, in quell'atrio dell'eternità, con l'esperienza che ha della vita e degli uomini non può vedere che un aspetto solo del problema, quello che a lui importa piú: gli altri non li cura: non lo riguardano. Perciò, quantunque il discorso fosse giunto alla sua conclusione, egli ripiglia, come se cominciasse ora: *Che voce avrai tu piú se vecchia scindi — da te la carne, che se fossi morto — innanzi che lasciassi il pappo e il dindi, — pria che passin mill'anni?* Vale a dire: se muori vecchio, credi tu, di qui a mille anni, di goder maggior fama che se fossi morto, quand'eri bambino e dicevi *pappo* al pane e *dindi* al denaro? Rara, gli vuol dire, è la rinomanza che vince il silenzio di dieci secoli. Ma se anche l'ottenessi? Che sono mille anni in confronto con l'eternità? E qui il desiderio di spiccare quel volo a cui Virgilio ha riattaccate le loro menti, gli suggerisce un'immagine veramente superba. Mille anni, a paragone dell'eterno, sono meno che un muover di ciglia al cielo stellato, *al cerchio che piú tardi in cielo è torto,* che compie la sua rivoluzione in 36000 anni. È astronomia tolemaica, ma di quella, commenta il Tommaseo, « che innalza il verso fin sopra le stelle e gli fa di lí aprire il volo all'eternità ». Quel *tu* con cui Oderisi apostrofa Dante, s'intende bene che vale per tutti i casi e non per lui solo; ma ciò non vieta di riflettere che, in quella forma, il discorso va piú diritto al fine propostosi.

Il miniatore mette non so quale ardore di apostolo nella sua dimostrazione. Tenendo sempre gli occhi con fatica fissi su Dante, si direbbe che ha letto in quel volto magro e pallido, in quel suo sguardo ardente, i segni della malattia, onde fu egli stesso tormentato, e intende con affettuosa premura a guarirlo. Vorrebbe proprio che dal suo insegnamento ricavasse il dovuto profitto. Tanto è vero che tornando ormai ad abbassare gli occhi sul suo cammino, come per raccogliersi a maturare nel pianto la sua purgazione, e venendogli fatto naturalmente di scorgere i piedi del compagno di pena che lo precede, non si può tener dall'aggiungere un'ultima considerazione:

> Colui che del cammin sí poco piglia
> dinanzi a me, Toscana sonò tutta;
> e ora a pena in Siena sen pispiglia.

Colui? chi mai? Ma di uno che riempí della sua fama tutta la Toscana, che fu signore di Siena, che distrusse con gli altri a Montaperti la rabbia fiorentina, il miniatore deve aver pensato non ci fosse bisogno di recitare il nome a un toscano, anzi a un cittadino di quella Firenze, che Oderisi doveva aver imparato a conoscere in fra Guittone, dove è definita *non corte di dirittura, ma di latrocinio spilonca e di mattezza tutta e rabbia scola.* Oltre di che, come mi pare indubitabile, egli è dominato da un altro pensiero: vuol guarir altrui della superbia. Perciò, sebbene l'abbia ripetuto in tutti i toni, non è contento, e la fatica durata nel far cosí lungo discorso, non la mette nel conto. Gli fiorisce nella mente una nuova immagine, e non se la lascia fuggire. Aveva detto: la vanagloria poco tempo conserva il suo fior del verde. Ora l'idea gli si riaffaccia piú piena, e ripiglia: *Sí; la vostra nominanza è color d'erba che viene e va.* Come osserva giustamente il Torraca, Oderisi si compiace di « conchiudere il suo discorso con una grave sentenza nella quale compendia delle reminiscenze bibliche ». Le sacre carte dovevano essere familiari al miniatore, e ne attinge quel che gli offrono di piú pittoresco e suggellandolo con l'immagine del sole che, come riveste l'erba del suo bel verde tenero quando co'suoi raggi la fa spuntare dal suolo, cosí la inaridisce, la discolora: immagine che acquista di potenza nel sottinteso del tempo, in cui tutto si genera e tutto si consuma. Poi, come sodisfatto dell'evidenza impressa al suo dire e dell'autorità che questo riceveva dai libri sacri, finalmente si tace.

Che avrebbe potuto risponder Dante? La verità degl' insegnamenti dell'amico non ammetteva repliche. Era cosí come lui diceva: è stato e sarà sempre cosí. Quello dell' Eugubino era un *ver dir,* non solo, ma aveva ottenuto anche l'effetto a cui mirava. *Gran tumor mi appiani,* gli confessa Dante: tu mi hai tolto dall'animo non so qual tumidezza. Poi, lo volesse o no, fornisce a Oderisi la riprova di tutto il suo discorso; e: — Chi è colui, domanda, di cui la Toscana sonò tutta? — A Oderisi veramente pareva di aver detto piú che abbastanza; ma Dante non ha capito l'accenno. Eppure *colui* aveva dato parecchio da fare alla sua città, ed era morto non avanti al 1269, in Val d'Elsa, dove i Fiorentini si riebbero della sconfitta patita a Montaperti, e in circostanze difficili a dimenticare; ché essendo « signore e guidatore dell'oste dei Sanesi, fu preso e tagliatogli il capo e per tutto il campo portato fitto in su la lancia ». Anche questa nuova specie di funerale lo avrebbe potuto aiutare a ripensarvi. Ma *non è il mondan rumore altro che un fiato di vento;* e il vento che aveva sparso per ogni dove le prodezze e la potenza di Provenzan Salvani era già caduto. Se ne pispigliava, sí e no, in Siena. Che cuore piccolo sarà stato il suo, se ha tenuto dietro al discorso di Dante e ha sentito: *Ma chi è quei di cui tu parlavi ora?* Un compenso può averlo trovato nella considerazione della Bontà infinita, che lo aveva accolto, subito dopo morto, nel regno della purgazione, e nella non mai smentita generosità di Oderisi. Il quale, contrariamente a quel che avrebbe fatto in vita, trovando un conforto nel riconoscere i meriti altrui e celebrarli, sodisfa senza indugio alla domanda di Dante e fa sonar alto e chiaro quel nome prima taciuto, non certo per invidia. Dice anche la colpa di lui, senza riguardi; ma perché sa che tra loro, lí nel Purgatorio, questo non dispiace; e poi, come punto di pietà: — Cosí, come tu lo vedi, è ito e va da quando morí: senza aver mai un istante di riposo. — Nella pena del compagno rivede la sua, come nella prosunzione di lui la propria, e: — « Questa, soggiunge, è la moneta che devono pagare i superbi. Qui, come Provenzan Salvani, siamo tutti. Qui solo si pratica la sapienza dell'antico che diceva: tu sei lui — o quella, piú semplice, di Gesú che insegnava pregare: O padre nostro! —

E all'orazione del paternostro sarebbe ormai venuto per quelle anime il tempo di tornare, se Dante, per quel suo insaziabile bisogno di sapere, non avesse una domanda da fare. Ora che sa bene chi quell'anima sia, ricorda anche la fine infelice di lui e argomenta che, essendo lí nel Purgatorio, certo aveva dovuto impetrar il perdono delle sue colpe proprio nei momenti estremi della vita. Che si fosse pentito avanti, era assai poco probabile, date le voci che correvano intorno a lui. Raccontavano tra l'altro che prima della battaglia, in cui morí, si fosse per incantesimo volto al diavolo e questi gli avesse risposto: « Anderai e combatterai — vincerai — no — morrai alla battaglia, e la tua testa fia la piú alta del campo ». Qual grazia dunque specialissima aveva ottenuto a uno che, fino a pochi dí avanti la morte, aveva avuto commercio col demonio, di non attendere fuori della porta del Purgatorio tanto tempo quanto visse? *Come fu la venuta a lui largita?*

Abbiamo accennato piú volte alla nobiltà d'animo di Oderisi. Si consideri. Egli vibra a ogni piú lieve tocco e rende suoni d'una profonda e generosa natura. Quando incomincia la sua risposta, è già esaltato di ammirazione verso il suo compagno di pena.

Dov' è andato l'uomo geloso dell'altrui fama? Il superbo è scomparso; è scomparsa anche l'immagine di lui, curva e dolorante sotto il masso. D'un tratto la fantasia del miniatore torna indietro di parecchi anni, si trasferisce nel Campo di Siena, ossia nella piazza principale di quella città, dove si correva e si corre ancora il palio, e lí, come si conveniva ad artista, in poche linee ci tratteggia, viva e spirante una irresistibile simpatia, la figura di Provenzano. Già lo rivede nel punto piú luminoso della sua gloria, su nel seggio quasi regale che aveva saputo elevarsi; ma non per contemplarlo nello splendore del principato, sí per misurar meglio l'altezza morale a cui si eleva, proprio nell'atto che sembra scendere alla pari, anzi al disotto, di ogni piú modesto cittadino. *Liberamente,* di sua spontanea volontà, dando ascolto solamente alla voce del cuore, Provenzan Salvani, vestito di un'umile tunica, come lo rappresentò Amos Cassioli nel gran quadro dipinto per la sala del Mappamondo a Siena, per raccogliere la somma di mille fiorini imposta come taglia al riscatto di un suo amico, da Carlo I d' Angiò fatto prigione, *liberamente, ogni vergogna deposta, s'affisse,* si mise e stette nel Campo di Siena; e lí, non per servire alla sua smodata ambizione, non per accorgimento politico, per nessuno di quei fini che il Machiavelli insegnerà al suo Principe, ma solo per liberar *l'amico suo* (si chiamasse Vinea o Mino de' Mini, poco monta); solo cioè per sodisfare alla voce dell'amicizia, cosí di rado ascoltata dai potenti e dai felici,

si condusse a tremar per ogni vena.

L'immagine è oscura, forse per eccesso di densità e rapidità; ma volutamente oscura. Sul punto di magnificar l'azione cosí splendida di Provenzano, per quel potere che hanno le anime dei morti di leggere nell'avvenire, alla visione del passato sopravviene, nella mente divinatrice di Oderisi, quella di un prossimo futuro: da un lato vede Provenzan Salvani che, fermo sulla piazza di Siena, allunga, tutto tremante, la mano a chiedere la carità de' passanti in favore dell'amico; dall'altro Dante, che, esule, povero, perseguitato dalla fortuna, è costretto anche lui a raccomandarsi all'altrui pietà; e mancandogli il coraggio di rivelargli cosí tristo annunzio, accenna, adombra e passa oltre. Un pericolo solo egli teme: l'insistenza di Dante, in forma di preghiera, perché si spieghi. E a prevenirlo: — *piú non dirò*, si affretta a soggiungere; e bada che so bene di aver parlato oscuro. E poi, che gioverebbe mettere nel primo piano del quadro la tua figura, e tratteggiarla quale io ora la vedo? Poco tempo andrà che i tuoi cittadini *faranno sí che tu potrai chiosarlo* il senso oscuro delle mie parole; perché nessuno meglio di te saprà ridire che cuore ci volle a Provenzan Salvani per ridursi ad accattare; nessuno descriver meglio che brividi corrano per tutte le vene, quando la sorte, avendoti fatto dono di un'anima altera e disdegnosa, come pentita, o forse per concedersi lo spettacolo di vederla alle prese con il bisogno, ti incatena alla povertà, e ti costringe a chiedere l'elemosina. — Ma Oderisi non regge alla rappresentazione del dolore di Dante — ora ci rendiamo conto del suo insistere sulla vanità della gloria, ora ci spieghiamo perché non si stancava mai d'insinuare buona umiltà nel cuore dell'amico: sapeva che, piú umile, Dante avrebbe sofferto meno — non regge a quella rappresentazione; onde, riattaccandosi alla magnanimità dell'atto di Provenzano, conclude con esso il suo dire:

Quest'opera gli tolse quei confini.

Inaspettatamente, con una naturalezza, emula di quella con cui la natura produce i suoi miracoli, di pensiero in pensiero, per la forza stessa degli avvenimenti, noi assistiamo all'epilogo di un dramma, rapido, potente, umanissimo. Senza parlare, due de' personaggi, sui quali s'impernia, escono dall'ombra in cui si tengono, a chiedere la nostra ammirazione e la nostra pietà. Provenzan Salvani, per la grandezza dell'animo suo, e di quella del Poeta che l'ha saputa apprezzare, non solo si redime, ma si cattiva cosí la nostra simpatia che alla fine altro non vediamo se non l'aureola di gloria che lo circonda; quand'ecco entrare in iscena esso il Poeta, che, mettendo il Senese alla pari di sé, in cambio di offuscarlo, lo fa grandeggiare.

Se la passione, che tutti nutriamo per Dante, non ci vincesse, noi non sapremmo a chi di loro dar l'anima nostra, l'unico premio che possiamo, il piú grande.

Sono tre spiriti magni, ma fatti sacri tutti e tre, in vita e dopo, da un dolore che ci sembra, e per uno di essi fu certamente, immeritato; ma da un dolore, che, essendosi abbattuto su tre magnanimi, non li ha fiaccati. Vanno curvi alla terra tutti e tre insieme; ma, intanto che leggiamo, nessuno ci apparisce con la fronte piú di loro eretta verso il cielo, nessuno piú degno di salire alle stelle. All'udir Oderisi concludere: *Quest'opera gli tolse quei confini* — con un verso cioè che risuscitando in tutta la sua grandezza la nobiltà d'animo del Salvani, ti fa ripensare alla Bontà infinita e ti ripone davanti gli occhi il confino dell'antipurgatorio e quello, di tanto piú duro, che i Fiorentini imposero iniquamente a Dante — io non so, se all'udire Oderisi concludere a quel modo, Dante abbia pensato all'opera sua della *Commedia* (ma mi sembra assai probabile) e abbia in cuor suo mormorato:

> Se mai continga che il Poema Sacro,
> al quale ha posto mano e cielo e terra,
> sí che m'ha fatto per piú anni macro;
> vinca la crudeltà che fuor mi serra
> del bell'ovile, ov' io dormii agnello,
> nimico ai lupi che gli fanno guerra,
> Con altra fronte omai, con altro vello
> ritornerò poeta.

So certo invece che i Fiorentini Dante non lo richiamarono dal confino a cui lo avevano condannato, e non gli riapersero piú le porte della sua città. Ebbene, confortiamoci: da sei secoli gliel' ha riaperte il mondo.

LUIGI PIETROBONO.

Il dramma dell'anima umana e le origini del teatro e della lirica nuova

I.

In una illustrazione dei concetti mistici di alcuni cantici di Jacopone da Todi, [1] pubblicata nel fasc. XX (a. 1915) della *Rassegna critica della letteratura italiana*, ponendo a confronto il processo spirituale della *Comedia* dantesca con i piú importanti itinerari mistici che la precedettero, mi soffermavo ad esaminare il poemetto drammatico che, nell'edizione fiorentina dei cantici su detti, [2] porta il n. 43 ed espone la contesa tra Misericordia e Giustizia innanzi al trono di Dio per la Riparazione dell'uomo.

I molteplici contatti di pensiero e di immagini fra tale poemetto, la *Divina Commedia* e il primo annuncio che, a guisa di prologo, ne appare già nella lirica giovanile di Dante, nella seconda stanza della canzone « Donne che avete intelletto d'amore », formano oggetto di un mirabile studio di Giulio Salvadori, [3] ed io non starò a ripetere quanto abbiano offerto all'immaginazione poetica di Jacopone i suoi antecedenti già noti nella tradizione mistica, cioè il Sermone di S. Bernardo *In festo Annuntiationis*, l'annotazione di Ugo da San Vittore al Salmo 84 e il Sermone di S. Antonio da Padova nella terza domenica dell'Avvento, né quanto essa, alla sua volta, abbia potuto offrire alla fantasia dell'Alighieri; ma, a maggior conferma di quanto sostenevo nel saggio sopra citato circa gli innegabili e sostanziali rapporti che passano tra la poesia del tudertino e i principali rappresentanti del pensiero e della speculazione mistica, aggiungerò al già detto qualche particolare raffronto con altri elementi non ancora presi in esame.

A rendere piú agevoli il confronto e l'intelligenza delle considerazioni che dovrò fare in proposito, credo di non potermi dispensare, come sarebbe desiderabile per amore di brevità, dal riassumere il contenuto del poemetto jacoponico rimandando i lettori al già citato studio del Salvadori; mi servirò, pertanto, delle sue stesse parole sostituendo qualche mia piú sintetica notazione solo dove l'argomento non perde nulla, artisticamente, in un piú rapido scorcio.

L'uomo è caduto; risalire è faticoso; pazzia a chi non l'intende; glorioso a chi risale, che in questa vita sente il paradiso. Peccando, l'uomo guastò l'ordine dell'amore, poiché tanto si chiuse nell'amor proprio che antepose al Creatore sé stesso: e la Giustizia si sdegnò tanto che lo spogliò d'ogni onore; tutte le virtú l'abbandonarono e fu dato in possesso al demonio. La Misericordia, dolente, aduna i suoi figlioli e delibera di dargli aiuto. Gli manda una messaggera di sua gente, e questa è Penitenza; la quale corre con la sua schiera e porta l'ambasciata. E manda innanzi il corriere che le apparecchi l'albergo, la Contrizione; ma questa non trova nell'uomo luogo da posare, e vi mette tre suoi figlioli a purgarne il cuore: Timore, Conoscenza di pudore, Dolore. L'uomo, vedendosi così sozzo e deformato, comincia a sospirare; la Compunzione gli si fa a lato ed egli piange amaramente. Allora Penitenza gli entra nel cuore con la sua compagnia; ma la Confessione, riconoscendo che l'uomo, caduto per sé, per sé dovea rilevarsi, e non vedendo come, si dispera: poiché a sodisfare per lui, a cui è impossibile, l'Angelo non è tenuto e non può; Dio può, ma non è tenuto. Allora Penitenza

---

[1] A. Gottardi, *L'albero spirituale in Jacopone da Todi.* (Cantici 69, 88, 89 dell'ediz. principe).

[2] A cura di Fr. Bonaccorsi, Firenze 1490.

[3] *Il prologo celeste della « Comedia ».* Già edito nella *N. Antologia*, lo studio è stato ristampato nel vol. *Su la vita giovanile di Dante.* (Roma, 1901), a pag. 75.

manda messaggera nella Corte celeste l'Orazione, a dire com'essa siede confusa perché l'uomo non può sodisfare:

> Misericordia peto et non ragione
> et io là voglio lei per advocato.

Misericordia entra in Corte, e si lamenta d'essere stata dalla Giustizia privata dell'ufficio suo nel caso dell'uomo; e cosí essa con lui è stata ferita a morte e spogliata di tutto il suo onore. Giustizia si presenta innanzi al Re e risponde: All'uomo fu data la legge e la volle spezzare; n'ebbe quindi la pena secondo l'offesa: cerca il Giudizio e correggi, se nulla è fatto fuor di misura. Misericordia risponde che altro è stato il suo lamento, cioè di non essere stata chiamata all'opera. Il Padre onnipotente dimostra il suo volere: dà a Misericordia il tesoro della larghezza, che essa possa esser pietosa con l'uomo e insieme la Giustizia mantenga il suo posto; poi fa dolce parlamento al Figliolo: in lui, somma sapienza, *iace lo sutiliamento* di riacquistare l'uomo come piace a tutta la Corte che farà gran festa per tale riacquisto. Il Figliolo, reverente, obbedisce, purché gli si trovi luogo conveniente dov'egli sia albergato:

> et io faragio questa convegnenza
> de conservar ciascuna nel suo stato.

Il Padre manda l'angelo Gabriele alla Vergine, che era in ascoso:

> Ave, piena di gratia et virtute,
> enfra le femene tu se' benedecta.
> Ella, pensando de queste salute,
> da lo temore si fo conestrecta;
> Non te temere, ca en te so compiute
> omne prophetia che de te è dicta;
> conceperai e parerai l'aiute
> de l'umana gente che è sconficta.

Qui il poeta segue fedelmente la narrazione evangelica, ma come, prima dell'annuncio dell'arcangelo, non sa reprimere un palpito d'amore che s'effonde in un'ottava che è un inno di lode alla Vergine:

> O terra senza tribulo né spina,
> germinatrice de omne bon fructo,

cosí, nella descrizione del Natale, si sente di nuovo il palpito del suo cuore che considera, commosso, gli stenti, le privazioni, le pene a cui l'Uomo Dio si volle sottomettere sin dal suo primo venire in mezzo a noi. Poi l'esposizione mistica continua.

Le Virtú congregate fanno lamento a Dio: Messere, vedete la vedovanza che portiamo per l'altrui offesa; sposatene ad alcuno che abbia pietà di noi.

> Figliole mie, andate al mio Dilecto,
> che a lui ve voglio desponsare.

I Doni, udendo questo sposalizio, corrono a Dio con gran vivezza:

> Meser, noi che facemo a 'sto convento?
> Staremo sempre mai en vedovanza?

E il Padre risponde che corrano e abbraccino il suo Figliolo diletto, il Redentore.

Le Beatitudini allora vengono alla Corte:

> Meser, le peregrine a te venenno,
> albergane, ché simo de tua sorte;
> peregrinato havemo state e verno
> con molti amari dì e dure nocte;
> onn' hom ne caccia e pargli far gran senno
> che piú semo odiate che la morte.

È il lamento della Povertà, prima tra le beatitudini evangeliche, che qui si sente, a cui — dirà Dante — come alla morte — la porta del piacer nessun disserra.

> Non si trovò nul homo ancora degno
> d'albergare sí nobile thesaro.

— State con Cristo — risponde il Padre — a voi lo do, e voi l'avrete assai caro.

> Li fructi ve daragio puoi nel regno,
> possederete tutto il mio vestaro.

Il Cristo chiede alla Giustizia che cosa domandi per l'uomo peccatore dicendosi disposto a pagare per lui. Giustizia risponde ch' Egli, se gli piace, può farlo, ché perciò è Dio e uomo; con lui volentieri fa patto, Egli solo può placarla.

Anche alla Misericordia Egli chiede che cosa domandi per l'uomo di cui è stata avvocata, ed essa chiede che l'uomo sia liberato dal bando

> ché sbandito fo de sua contrata

e che sia posto rimedio ai mali da cui è afflitto.

Giustizia riprende: l'uomo è tanto insozzato che, se prima non fosse lavato, non si potrebbe soffrire il suo fetore; se tu non lo fai non è chi n'abbia cura. E il Cristo risponde che ha ordinato un bagno cosí prezioso, il Battesimo, che farà apparire piú bianco della neve anche l'uomo piú *salavoso*. Ma Giustizia prima esige

che l'uomo faccia con lei il contratto d'esser sempre suo, e si confessi servo.

> Pensosse d'esser Dio rompendo 'l pacto;
> voglio che se deggia humiliare...
> Rispondi, homo...

E l'uomo fa al Redentore le promesse e le rinunce del battesimo; e promette conservare la fede in ogni tempo e in ogni gente.

Misericordia, che vede la necessità dell'uomo, chiede allora per lui forza e maestria, con la Confermazione; e Giustizia vuole che, per essa,

> segno porti en fronte en remembranza
> quanto 'l peccato sí m'è dispiacente.

Poi Misericordia chiede il cibo per l'uomo, che di debolezza non sia consumato. E il Cristo dà l'Eucaristia. E Giustizia, prima che l'uomo si debba cibare, chiede la sua parte, cioè la carità di Dio e del prossimo. Ma la Misericordia non s' acqueta:

> Meser, se l'homo cadesse en ruina,
> como faria de quell' enfirmitate? —
> — Ordenata gli ho la medicina,
> la Penitenza, ch' è de tua amistate.

Ma l'uomo è vestito di carne, obietta Misericordia,

> e nella carne pate grand' arsura;

dàgli rimedio. E Cristo promette il rimedio: il Matrimonio.

E cosí, assentendo ancora alle successive richieste e della Misericordia e della Giustizia, Egli istituisce gli altri Sacramenti: l'Ordinazione sacerdotale e l'Olio Santo.

In tal modo, Battesimo e Fede, Confermazione e Speranza, Eucaristia e Carità, Penitenza e Giustizia, Matrimonio e Temperanza, Ordine e Prudenza, Estrema Unzione e Fortezza,

> Le Sacramenta ensemor convenute
> con le Virtute hanno facto pacto
> de star ensieme e non sian devedute;
> la Justitia sí ne fa 'l contracto.

Giustizia finalmente domanda che le virtú siano esercitate nella loro perfezione; Misericordia ode questo patto e non può adempirlo; si rivolge di nuovo a Cristo, insieme con la Giustizia, e chiedono che deggia sovenire. E Cristo concede i Doni dello Spirito. Ad esercitare la Carità è donata la Sapienza, alla Fede il Consiglio, alla Speranza l'Intelletto, alla Giustizia la Fortezza, alla Prudenza la Scienza, alla Temperanza la Pietà, alla Fortezza il timor di Dio. Cosí

> li Doni e le Virtute congregate
> ensemor hanno facto parentato.

E d'ogni unione é nato un figlio: dalla Fede e dal Consiglio il Povero di spirito, dalla Fortezza e dal Timore il Mite, dalla Giustizia e dalla Fortezza il Pianto beato; dalla Prudenza e dalla Scienza la Fame della giustizia, dalla Temperanza e dalla Pietà la Misericordia; dalla Speranza e dall' Intelletto la Purità del cuore; dalla Carità e dalla Sapienza la Pace.

Questo, fedelmente riassunto, il poemetto drammatico di Jacopone. Riassumere il Sermone di S. Bernardo e il commento, che direttamente ne deriva, di Ugo da S. Vittore, oltre che superfluo sarebbe fuori di luogo poiché, come ho già avvertito, non si tratta qui di provare la dipendenza del cantico jacoponico da queste sue fonti mistiche — cosa pienamente dimostrata dal Salvadori — ma soltanto di raccogliere altre prove di questa concordanza anche per le immagini di minore importanza che rampollano dal tronco principale.

« Cosí dunque S. Bernardo — dice il Salvadori — immaginò il prologo celeste al fatto dell'Annunciazione; e il prologo era cosí bello che non è meraviglia sia rimasto, nell'esegesi e nell'oratoria posteriore, congiunto al racconto del fatto » sí che, a traverso Ugo da S. Vittore,[1] Sant'Antonio da Padova,[2] e S. Bonaventura,[3] ne giunge fino a Jacopone l'eco fedele.

E anche se — aggiungo io — non vogliamo porre tra gli antecedenti del poemetto di Jacopone le *Meditationes vitae Christi*, che gli editori di Quaracchi, d'accordo col Bonelli e con lo Sbaraglia, con le *Conformitates* e col Wadding,[4] attribuiscono a fr. Johannes de Caulibus, da San Gemignano, fiorito nella seconda metà del sec. XIII, l'eco fedele era giunto ugualmente a Jacopone in un'altra breve, ma questa autentica, osservazione di S. Bonaven-

[1] *Op. cit.*

[2] Sermone della 3ª domenica dell'Avvento. — Sermone della domenica 2ª di Quaresima.

[3] Nella 3ª delle *Meditationes vitae Christi.*

[4] Cfr. S. Bonaventura, *Opera omnia, Apud Claras Aquas.* T. X, Diss. I, pars II. Sbaralea, *Supplementum* ecc. — Wadding, *Scriptores* ecc.

tura nel Vangelo di S. Giovanni: « *Ab accusatione legis divinae liberat* [*Deus*] *causam in foro misericordiae deducendo. Accusat enim lex divina secundum forum iustitiae, sed cessat rigor iustitiae cum Deus absolvit in foro misericordiae* ». [1] Ecco già, in poche parole, impostati i termini, e quindi la materia e lo svolgimento, di tutta la contesa immaginata per primo da S. Bernardo tra Misericordia e Giustizia e risolta solamente dall'intervento di Dio, giudice e padre; ecco già l'immaginazione concreta di un vero e proprio giudizio, in cui e Misericordia e Giustizia sosterranno le loro ragioni come — per usare un'espressione del nostro tempo — avvocato di parte civile l'una, di difesa l'altra; ecco, dopo il giudizio nel foro della giustizia, dove la causa è stata perduta per l'uomo, il ricorso in appello — o forse, piú propriamente, lo spontaneo intervento della suprema Corte di Cassazione — che trasferisce il giudizio nel foro della misericordia. L'eco della bella immaginazione di S. Bernardo giungeva dunque ugualmente alla fantasia di Jacopone per mezzo di S. Bonaventura, ultimo anello, in ordine cronologico, della lunga catena di scrittori mistici; ma, prima che a lui, essa era giunta a S. Antonio da Padova, e ce ne fanno testimonianza non soltanto i due sermoni citati dal Salvadori, ma anche altri tre che analizzeremo brevemente perché mi sembrano ben piú significativi. Infatti, di quei due, il primo, [2] per ciò che riguarda la materia di cui ci occupiamo, contiene soltanto un accenno assai sintetico, molto piú importante per intendere la genesi spirituale e autobiografica della *Divina Commedia* che per il poemetto jacoponico, accenno racchiuso nelle parole, derivate anch'esse da S. Bernardo, ma veramente dense d'un valore e d'un significato nuovo: *posuit profundum inferni viam ut transirent liberati;* l'altro, come tutti i *Sermones quadragesimales,* pare non appartenga a S. Antonio. [3] Negli altri tre, invece, il concetto fondamentale della Riparazione considerata come epilogo di una lunga inimicizia tra Dio e l'uomo composta finalmente, per opera della Misericordia, non solo nella pace, ma nelle nozze che assicurino l'osservanza dei nuovi patti fra le due parti riconciliate, è ben chiaro ed esplicito. [1] In particolare, nel primo e nel secondo sermone, oltre l'idea di queste mistiche nozze sanatrici della nostra miseria, si disegna soltanto, per cosí dire, la linea dorsale della tradizione che, risalendo verso le fonti, vedremo assai piú ampiamente sviluppata, cioè il concetto dell'impossibilità, nell'uomo, di giustificarsi presso Dio in modo che fosse distrutta la sentenza che l'aveva dato in possesso al demonio; ma nel terzo [2] ritroviamo un elemento ben piú importante per il nostro assunto: l'accenno al necessario intervento di molti *internuncii et intercessores* tra l'uomo e Dio perché Questi si pieghi a far sua la causa e il giudizio. Ecco dunque un altro preciso elemento della struttura drammatica del poemetto jacoponico: i messaggeri e i corrieri che, in tutta la prima parte, vanno e vengono tra la Penitenza e la Misericordia, tra questa e la Corte celeste. S. Anto-

[1] S. Bonaventura, *Collationes in Ioannem*, T. VI c. 8, coll. 34.

[2] *Sermones dominicales,* Dom. II Adventus.

[3] Cfr. Salvatore Licitra, *L'autenticità dei Sermoni di S. Antonio da Padova.*

[1] *Sermones in Psalmos.* Sermo 32: « .... *Filius Dei siquidem magno desiderio sanctorum invitatus fuit ad nuptias, quoniam occasione primorum parentum inimicitiae erant inter Deum et homines, et sic non poterant reduci ad concordiam homines apud Deum nisi Dei Filius uxorem caperet de nostra parentela, carnem, scilicet, et animam et humanam naturam. Invitatus ergo Christus nostrae carni se copulavit. Nec sponsa venit ad nuptias sine dote: attulit enim pro dote infirmitatem, mortalitatem, passibilitatem et defectos nostros, quos ipsum Christum decuit assumere et oportuit* ».

Ibid. Sermo 14: « *Habebat homo iudicium cum diabolo, quoniam ipse diabolus firmaverat chaos peccati inter exilium et patriam, ruperat foedus inter creaturas et Creatorem, posuit inimicitias inter Deum et hominem.... Sic fecerat diabolus, unde homo iudicium et causam cum eo habebat. Dominus autem fecit iudicium et causam eius, scilicet hominis, solvens inimicitias in carne sua, ut dicitur ad Ephesios. Et effundens sanguinem suum delevit chirographum decreti quod erat contra eum* ».

[2] *Sermones dominicales.* Dom. XX post Trinitatem: « *In nuptias solent duae personae convenire, scilicet sponsus et sponsa. Solent duae partes discordes per bonum matrimonium concordia uniri, cum scilicet unus ex illa parte accipit coniugem ex ista. Inter nos et Deum magna erat discordia, ad quam expellendam et pacem reformandam necesse fuit ut Dei Filius de nostra parentela acciperet sponsam. Ad quod negocium peragendum* MULTI INTERNUNCII ET INTERCESSORES ACCESSERUNT, ET VIX IMPETRARE VALUERUNT. *Tandem consensit Pater et misit Filium suum, qui in thalamo beatae Virginis sibi nostram naturam univit, et tum Pater fecit nuptias filio suo* (*Matth. XX*) ».

nio, come sempre, rivela anche qui la sua mentalità piú italianamente disposta a sentire e ad esprimere anche i piú astratti concetti mistici con precisione di contorni e d'immagini concrete, e questo suo carattere non è senza importanza rispetto alla natura poetica, e sopra tutto drammatica, del misticismo di Jacopone.

Risaliamo ancora la tradizione, e anche in Ugo da S. Vittore, oltre al noto commento al salmo 84, ritroveremo, alcune volte, l'idea fondamentale, pura e semplice, in cui si rinnova l'eco del celeste epilogo della lunga contesa; [1] altre volte tutta un'ampia e minuziosa trattazione dei vari argomenti teologici da cui vien dimostrata l'impossibilità della Redenzione senza la misericordia di Dio perché l'uomo, da parte sua, non avrebbe mai potuto restituire ciò che, col darsi in potere del demonio, aveva sottratto a Dio, né questi era tenuto a venire in suo soccorso. [2] Per non tornare in seguito su l'argomento avvertiremo subito che anche S. Bonaventura ci offre, in un sermone su la prima domenica dell'Avvento, un breve trattato su l'impossibilità della Redenzione da parte dell'uomo, di un Angelo, di Dio stesso se non si fosse incarnato; è insegnamento tradizionale, che rimonta a S. Anselmo, [3] ma non è senza interesse vedere com'esso discenda, a traverso le varie fonti mistiche, fino a Jacopone, che ce lo ripete nel suo poemetto. Infatti Giustizia, a cui il Figliolo di Dio si rivolge per chiedere che cosa domandi

> a l'om peccatore
> che deggia fare per lo suo peccato,

risponde:

> Mesere, se ve piace de pagare
> lo debito che per l'omo è contracto
> voi lo potete, se ve piace, fare
> che sete Dio et omo però facto,
> comenzato avete a satisfare,
> volentiere tieco faccio il pacto,
> chè tu solo si me puoi placare
> e sí con tieco faccio lo contracto.

[1] *Expositio moralis in Abdiam.* « *Oculi Verbi fuerunt iudicium et misericordia. His oculis nostrae formam vidit redemptionis, dum incarnatam veritatem exhibuit iudicii et misericordiam praemii*; *iudicium discretionis et misericordiam remissionis* ».

[2] Il lungo trattato è ripetuto tre volte nelle opere di Ugo da S. Vittore: a) *De sacramentis legis naturalis et scriptae. Dialogus;* b) *De sacramentis christianae fidei.* Lib. I, pars 8, c. 2; c) *Miscellanea.* X. II, c. 63.

[3] *Cur Deus homo.*

Ma, per venire a ciò che piú importa, in Ugo da S. Vittore troveremo ampiamente svolta tutta una immaginazione drammatica che, senza alcun dubbio, è stata presente a Jacopone, il quale l'ha contaminata col noto commento al salmo 84 e col sermone *in festo Annuntiationis* di S. Bernardo. È necessario riassumerla brevemente. [1]

Si tratta, anche qui, di apparecchiare nell'uomo l'albergo in cui Iddio possa tornare ad abitare, ma quel suo tempio profanato da ogni sorta di peccati è ridotto in cosí lacrimevole stato — abbandonato, lurido, tana di lugubri animalacci — che il primo messaggero celeste inviato a mondarlo, cioè la Considerazione della colpa, non sa dove metter le mani e torna indietro ad invocare un compagno. È mandata con lui la Considerazione della pena, e vengono con esse i loro due fedeli seguaci: il Dolore e il Timore, e insieme intraprendono con tanto zelo ed ardore la difficile opera di purificazione che, se non giungesse, inviata a tempo, Discrezione, precipiterebbero l'anima nella disperazione. Quando essi hanno finalmente congregato in un solo mucchio tutte le immondizie, un nuovo messo celeste, la Compunzione, fa scaturire dalla pietra arida del cuore indurito nella colpa l'acqua del dolore e delle lacrime che, erompendo impetuosa, trascina con sé quel lurido cumulo alla porta, da lungo tempo serrata, che l'ostiaria Confessione dischiude. E cosí il tempio è mondato, e poi purificato, ornato, da ultimo, con le virtú, le buone opere, i Doni dello Spirito Santo; e allora finalmente vi discende Dio.

Qui, come è facile vedere, e il processo generale di tutta la finzione drammatica, e le singole successive operazioni della Grazia nell'animo del peccatore, e le immagini particolari di tali operazioni corrispondono cosí perfettamente alla materia e alla forma del poemetto jacoponico che non può cader dubbio su la derivazione, già messa in luce dal Salvadori, della materia poetica del todino dal mistico vittorino. Ma non da lui soltanto; prima ancora che a lui, è stato già detto, dobbiamo risalire a S. Bernardo, se vogliamo attingere alla fonte diretta. Infatti, anche in S. Bernardo, oltre al sermone piú volte citato, Jacopone poteva trovare altre

[1] *Sermones centum.* Sermo 41. *In purificatione Beatae Mariae semper Virginis.*

immaginazioni dramatiche assai simili in quattro parabole in cui, nella varietà delle allegorie, è conservato identico l'ufficio, identica la successione, nei loro effetti psichici, del timore, dell'Orazione, della redenzione, per opera o della carità, o della grazia, o della giustizia.

La prima parabola [1] simboleggia il ritorno del figliol prodigo alla casa paterna. Il primo messo del Re padre, che ritrova il figlio, è *Timor,* che quasi lo getta in disperazione invece di salvarlo. Segue *Spes,* e quindi, insieme, *Desiderium* e *Devotio,* e, per opera di tutti, la fuga, a cui tien dietro l'inseguimento, l'assedio del castello della Sapienza, le distrette degli assediati e il risorgere del timore. È messa al Re, a chiedere aiuto, *Oratio;* dalla Corte si offre spontaneamente *Charitas*, e va, e sbaraglia i nemici riconducendo salvi in patria il figlio perduto e i messi del padre.

Nella seconda parabola [2] sono un po' mutate le condizioni, cioè l'impostazione del racconto, ma lo svolgimento è identico nella sua linea di allegoria mistica. Anche qui hanno lo stesso ufficio *Timor, Oratio, Charitas;* al posto del figlio prodigo c'è una scolta del campo di Jerusalem fatta prigioniera dal campo nemico di Babylon e liberata, per via, dai suoi; il castello, invece che della Sapienza, è di Giustizia.

La terza [3] prende per soggetto la storia di Assalonne, figlio di David, che cade in potere di Nabuccodonosor per stolta prosunzione nelle proprie forze, fatto prigioniero per inganno dello *spiritus fornicationis* e gettato nel carcere della disperazione. Lo salva, anche qui, *Timor*, che lo dà in custodia ad *Oboedientia*, la quale gli fa fare, come per esercizi spirituali, un pellegrinaggio per tutti e sette i Doni dello Spirito Santo finché arriva alla Contemplazione, cioè a Jerusalem, al regno del Padre, *in visionem pacis.*

Infine la quarta [4] — nel testo quinta; intercede infatti un'altra che ha per soggetto Cristo e la Chiesa — parla allegoricamente delle virtú teologali. Ciascuna di esse ha, nell'uomo, una città; ciascuna vi lascia i suoi ministri e i suoi custodi sotto l'alta direzione di *Liberum Arbitrium* e torna al regno del Padre. Allora le tre città sono prese dall'*inimicus homo.* Le tre regine spodestate chiedono aiuto al Padre, che manda *Timor*, poi *Gratia*, con l'esercito delle virtú, e le città sono riconquistate.

È facile vedere che, in tutta questa materia, noi non abbiamo soltanto una sostanziale affinità di pensiero e di dottrina spirituale, ma una precisa somiglianza di immagini e di finzioni dramatiche a spiegare le quali non bastano e la generale tendenza all'allegoria e la consuetudine delle personificazioni e dei simboli, proprie della mentalità medioevale e della tradizione morale-didascalica che fu tanta parte dell'attività letteraria di quell'epoca. In ciascuna di queste opere religiose che siamo venuti esaminando l'idea morale, la concezione mistica non hanno mai l'indeterminatezza astratta del simbolo, ma assumono sempre la figura concreta e la fisonomia specifica delle *dramatis personae*, e l'azione procede logica e serrata assai piú che nelle visioni dei poemi allegorici e morali-didattici della letteratura volgare.

E ancora di un altro sermone di S. Bernardo [1] bisogna tener conto, se vogliamo rintracciare la stessa successione di stati psichici per cui avviene il ritorno dell'anima dalla morte del peccato alla vita della grazia. Il primo stato — S. Bernardo parla dei quattro giorni di sepoltura di Lazzaro — è il giorno del Timore; il secondo è il *Labor certaminis,* cioè l'intima lotta tra le prime ispirazioni della grazia e le vecchie abitudini peccaminose; il terzo è il giorno del Dolore; il quarto, finalmente, il giorno del Pudore. Tra i figlioli della Contrizione, nel poemetto di Jacopone, manca soltanto il *labor certaminis*, ma è facile vedere come esso non sia che uno stato intermedio fra il timore e il dolore, un necessario passaggio dall'uno all'altro, che il poeta ha bene svolto in altri cantici in cui si trattava di tracciare e di seguire minutamente l'itinerario mistico in tutti i suoi gradi, [2] ma che qui ha ragionevolmente soppresso per rendere piú rapida l'azione, la quale converge ad un diverso motivo e ad una soluzione diversa.

Ed ora, esaminata cosí la tradizione esegetico-mistica nel suo disegno generale per dimostrare

[1] *De pugna spirituali.* Parabola I.
[2] *Ibid.* Parab. II.
[3] *Ibid.* Parab. III.
[4] *De fide, spe et charitate.* Parab. V.

[1] *Sermone de Sanctis.* In Assumptione beatae Mariae Virginis. Sermo IV.
[2] Cantici 69, 88, 89. — Cfr. A. Gottardi, *L'albero spirituale in Jacopone da Todi.*

come Jacopone abbia contaminato i due sermoni di S. Bernardo e di Ugo da S. Vittore derivando dall'uno il prologo del dramma, cioè la destituzione dell'uomo, da parte della Giustizia, dalla sua primitiva dignità in seguito al peccato originale; dall'altro l'epilogo, cioè la reintegrazione sua nel possesso delle Virtú e dei Doni dopo la Redenzione divina, per opera della Misericordia; da tutti e due la sostanza e l'ordine del dramma; vediamo se è possibile stabilire anche qualche raffronto di concetti particolari, e sopra tutto di immagini, tra il nostro poeta e gli autori stessi che gli hanno offerto la materia e l'ispirazione del cantico.

Concetto comune ai mistici e a Jacopone è quello di considerare i Sacramenti come medicina contro l'infermità umana ed arma contro gli assalti del demonio. [1] Un altro concetto tradizionale nell'esegesi religiosa è quello di veder simboleggiata la Vergine nel versetto del Salmo 84: *Terra nostra dabit fructum suum;* e S. Bonaventura [2] ce lo tramanda fedelmente, come ce lo tramanda S. Antonio, [3] ma nelle parole di quest'ultimo noi troviamo, rispetto a Jacopone, una consonanza non soltanto di concetto ma anche d'espressione verbale che non sembra fortuita. Non pare infatti che le parole del santo risuonino ancora all'orecchio del nostro poeta quand'egli, sintetizzando l'antitesi contenuta in esse, esclama, rivolto alla Vergine:

> O terra senza tribulo né spina,
> germinatrice de omne bon fructo.?

E quando, terminata l'Annunciazione dell'Angelo, Jacopone riprende l'esposizione:

> Como Adam en prima fo formato
> d'entacta terra, dice la Scriptura,
> cusí de vergen Christo fosse nato,
> che per lui venia far la pagatura,

non sentiamo di nuovo il ricordo preciso delle parole del santo di Padova? «*Primus Adam de terra virgine factus fuit, in quo signabatur quod secundus Adam de benedicta terra Maria Virgine erat nasciturus*». [1]

E finalmente in una considerazione di S. Bonaventura [2] noi ritroviamo la ragione della successiva concessione all'uomo, da parte di Dio, delle Virtú, dei Doni e delle Beatitudini, che ci spiega l'epilogo del poemetto di Jacopone: «*Et quoniam quaedam sunt opera moralia primaria, sicut credere; quaedam media, sicut intelligere credita; quaedam vero postrema, sicut videre intellecta, et in primis anima rectificatur, in secundis expeditur, in tertiis perficitur; ideo gratia gratum faciens ramificatur in habitus virtutum, quorum est animam rectificare; in habitus donorum, quorum est animam expedire; in habitus beatitudinum, quorum est animam perficere*». È lo stesso processo mistico dell'*Itinerarium mentis in Deum* e di tutte le altre opere da me già prese in esame nel già citato studio su l'albero spirituale di Jacopone da Todi, la triplice *hierarchizatio* di S. Bonaventura che Jacopone ha seguito fedelmente nei cantici 69, 88, 89, e ritrovarla osservata anche in questo poemetto è cosa che non sorprende piú, ma conferma gl'innegabili rapporti di pensiero che lo ricollegano alla grande tradizione mistica e demolisce ancora piú la stolta leggenda del giullare di Dio.

E cosí non soltanto nel suo disegno generale e nelle sue linee fondamentali, ma anche nell'ordine e nella ragione dei concetti particolari, il poemetto drammatico di Jacopone prende

---

[1] Hugo de S. Victore, *De sacramentis legis naturalis et scriptae. Dialogus.*

Discipulus. Ergo sacramenta Christi arma sunt? Magister. Non solum arma, sed et medicamenta. Disc. Quomodo? Mag. Medicamenta sunt, quia sanant infirmos; arma, quia protegunt sanos.

S. Bonaventura, *Breviloquium.* C. 6, 2 «.... *Verbum incarnatum, quod est reparationis nostrae principium et fons, et origo sacramentorum,... non permisit quod curreret morbus peccati sine remedio sacramenti;... diversa adhibuit medicamenta et varia*».

Id. *Lignum vitae (De mysterio purificationis, 40). Qui* [*Christus*] *etiam secundum gratiam Spiritus Sancti septiformem, dedit sacramenta quasi septem medicamenta morborum....*».

Id. *In Nativitate Domini.* Sermo II. *Tertio, contulit arma contra carnem, scilicet gratias et virtutes.... Quarto, contulit remedia contra carnem, scilicet gratiam Sacramentorum.*

[2] Id. *In vigilia Nativitatis Domini.* Sermo V. *Terra nostra Virgo Maria est, fructus suus Christus natus est, dare ipsius parere est. Fuit autem beata Maria terra divina manu culta et a malis radicibus expurgata per exterminium fomitis et concupiscentiae.*

Id. *Ibidem.* Sermo VII. *Ortus est autem de Virgine matre tanquam de terra de coelo fecundata et benedicta ipse Dei filius.*

[3] *Sermones in Psalmos.* Sermo XXXVII. *Terra nostra germinavit spinas et tribulos, sed Dominus, per Beatam Virginem, dedit benignitatem.*

[1] *Sermones dominicales. Dominica XII post Trinitatem.*

[2] *Breviloquium,* c. 4.

ben distintamente il suo posto nella tradizione dell'esegesi e dell'oratoria medioevale dopo i Sermoni di S. Bernardo e di Ugo da S. Vittore, di S. Antonio da Padova e di S. Bonaventura, cioè di tutti i rappresentanti piú genuini e piú gloriosi del pensiero e dell'insegnamento mistico di quei due secoli di straordinario fervore di studi religiosi da cui è rampollata tanta ricchezza di concezioni, è discesa tanta segreta freschezza di linfe al primo fiorire e al primo rigoglio dell'arte nuova e della nuova poesia.

II.

E nella tradizione poetica volgare nessuna comunanza di pensiero lo ricollegherà ad altri men noti antecedenti della *Commedia* dantesca? Il dubbio potrebbe essere dissipato soltanto quando fosse nota e criticamente vagliata tutta la materia che giace ancora confusa o appena esplorata nei tanti laudari di cui sono ricchi i fondi delle nostre confraternite e delle nostre biblioteche. Ma il dubbio è già per sé stesso fondato se si pensa alla sostanziale conformità del dramma intimo della redenzione dell'anima dalla schiavitú della sua passione e dall'accecamento della sua superbia, sentito e ricondotto nella luce ideale della Redenzione divina, sí nei cantici del mistico di Todi, sí nel poema immortale di Dante. Giustamente fondato, il dubbio, perché forme d'arte e concezioni filosofiche non giungono alla loro piena maturità e alla loro perfetta espressione tutto d'un tratto senza esser precedute già da una letteratura dalla cui corrente di pensiero e di sentimento la Poesia solleva, con un colpo d'ala sublime, alla luce dell'immortalità la creazione del genio. E l'esistenza d'una letteratura già viva al tempo di Jacopone e di Dante, d'una letteratura che dalla forma mistica e puramente lirica della lauda della prima metà del Duecento si avviava già a sboccare, a traverso la lauda drammatica dello scorcio di quel secolo, che trova in Jacopone il suo piú alto rappresentante, nella forma ormai compiutamente dramatica della Devozione, e alla quale perciò si ricollegano le origini prime del teatro moderno, mi sembra documentata (prova non necessaria, ma pure significativa) da un interessantissimo componimento contenuto nel bel codice Vallicelliano A, 26, studiato per la prima volta dall' illustre e venerato maestro Ernesto Monaci. La lauda è trascritta nella prima parte del codice, un bel codice palinsesto che contenne in origine atti notarili, scritto in bella lettera della seconda metà del sec. XIV, tutto della stessa mano e in antico dialetto perugino; porta nell'ordine progressivo dei cantici il n. 41 e comincia nel verso della carta xxxviij, a metà della pagina. Essendo tale componimento, per quanto mi consta, del tutto inedito e ancora inesplorato nel suo contenuto, ne do una trascrizione fedele limitandomi a sciogliere le abbreviature e i nessi grafici che, nel manoscritto, fondono spesso piú parole in una.

In annuntiatio Virginis Marie. Angelum a trinitade.

O Ternetade enmensa || Per l'uom despensa che fo tua factura
Che per sua mala cura || De lo tuo rengno tutte som private

Iterum.

O luce de vertade || En cuie mercede elluie[1] sempre se trova
Sia[2] tua divinitade || Puos[3] ordinare che quisto se renuova
De non fare legge nuova || E lo demonio gli à tutte a sè somesse
E onde cadero esse || Le sedeie si staronno pur vacante

Patrem.

L'uom m'à prevaricato || Comandamento che gle semmo espresso
Neiun serà trovato || Che penetentia portasse a l'acesso[4]
Se non 'l fosse remesso || E se d'amore non se parte esta pentura[5]
Pasion forte e dura || Tusformandose[6] en sua umanitade
[c. XXX viiij, recto]

Filius ad patrem.

Se per mia pena deie || La umana gente avere salvatione
Sumersa co' tu veie || Operar volglo esta redentione
Tormente ed afitione || So aparechiato a sostener la morte
Priego che te conforte || Me obedente a la tua volontade

Patrem a filius.

Figluol puoie che te piace || La umana gente al tuo remedire
Eva la più fallace || Sì co' per leie la gente avea perire
Mo se deggia envenire || La meglior donna che se puó trovare
En cuie deggia encarnare || E non perdendo la sua vergenetade

Patrem ad angelum.

A maria vergene dengna || Va gabriello quisto anuntiare
Ch'el mio figluol si dengna || Ello[7] suo ventre vole encarnare
Per podere operare || Ellie[8] salute da la umana gente
Dilgle che sia ubidente || Ad esser essa delo dio eterno mate

---

[1] En luie = in lui.
[2] Evidentemente è errore di trascrizione, per *Sol.*
[3] Idem. per *Puote.*
[4] All'eccesso.
[5] Pentimento.
[6] Evidentemente è un errore di trascrizione e sta per trasformandosi.
[7] En lo = nel.
[8] Per Ellieie = en leie, cioè in lei.

Maria.

O padre onnipotente || Escripto trovo che deie encarnare
Per salvare onne gente || Chi será quista en cuie se deie fare
Sua fante vorria stare || Tutto lo tempo de la vita mia
Molto me piaceria || D'esere serva de si alta mate

Maria.

O signore del cielo || Segnor de l'arie e tutta la marina
Gionto m'è um gran çelo || Che quista donna trovare vorria

Angelus ad Mariam.

Dio te salve maria || La quale sopre ongne benedicta
E dio pate t'á eletta || Nel mondo singulare del figlo mate

Maria ad angelum.

Chi se' che me salute || E sì me faie sì gran promessione
Da cuie parte venite || E' sónno a me sì grande benediçone
[id. verso]

Angelus.

De dio mesaggio sone || Lo quale te vengo quisto anuntiare
Como deie engravedare || Del suo filgluolo peró non dubitare

Maria.

Angnol che se' mandato || Da dio pate a me a parlare
Tu m'aie anuntiato || Ch'el suo figluol de me vuole encarnare
Como se porria fare || Che maie null'uom da me fo conosciuto
Nante [1] collo suo aiuto || Aggio servata sempre castitade

Angelus.

Maria ció non temere || Che maie se rompa tua vergenetade
Ma io te fo asapere || Ch'en te si se deie fare quista unitade
Huom con devinitade || Per la vertude de lo spiritu sancto
Verrá quil figluol sancto || Ello tuo ventre a ubedire el pate

Angelus.

Figluol de dio chiamato || Serà costuie ch'en te si deie venire
Vero verbo encarnato || Peró de quisto non voler più dire
Ma decche [2] ubedire || Sie aparechiata sença far desdetta
Tu saie ch'eliçabetta || Si concipio en sua sterilitade

Maria.

Ecco de dio l'ancilla || Ad onne suo precetto aparechiata
Dico che non so quilla || La qual sia dengna de quista enbasciata
Che quil che m'á formata || Deggia de me prender carne volere
Ma puoie ch'el gle'n piacere || Facciasse a me secondo aie contato

Maria.

Rengratio te superno || Ch'en sempiterno en gaudio m'aie rempita
Esendo edio eterno || La tua divinitade a me s'è unita
La tua bontá enfinita || Ello mio ventre voluto aie encarnare
Piaccite de mustrare || A me de far cosa che te sia en piacere
[c. XXXX]

Angelus.

Gaudente enbascida || A te reporto edio sommo splendore
Che quilla vergene grada || Per cuie el mondo averaie chiarore
Con onesto fervore || À receuta la vostra ubidença
E con chiara ubedença || De ció rengratio la tua maiestade

[1] Anzi.
[2] di' che.

Com'è facile vedere, la lauda presenta tutti i caratteri d'una grande antichità e certamente appartiene al gruppo delle piú antiche del codice; il rozzo e spropositato latino delle didascalie; la forma dramatica ancora embrionale, la quale ci mostra come essa sia composta non per essere recitata ma soltanto cantata a dialogo, cioè a strofe alternate tra una parte e l'altra dei confratelli come ufficio liturgico in una delle festività dell'anno (senza dubbio, il 25 marzo); la forma metrica che è ancora quella della lauda lirica, a settenari ed endecasillabi alternati secondo lo schema xYyZ aBaBbCcZ — continuazione, com'è evidente, della ballata maggiore — mentre la Devozione ha per metro suo proprio l'endecasillabo a rime alternate distribuito in sestine od ottave (e di quest'ultima specie è appunto il poemetto di Jacopone che abbiamo esaminato) ed ha le didascalie non piú in latino ma sempre in volgare; tutti questi caratteri — ripeto — anche se non si tenga conto del dialetto già arcaico che in qualche puuto l'amanuense non ha saputo intendere ed ha inconsapevolmente alterato — sono indizi sicuri che anche questo componimento (come, secondo la congettura del Monaci, la maggior parte del codice) va ascritto allo scorcio del sec. XIII. Siamo dunque nell'epoca in cui vissero Jacopone e Dante, e non è inutile tener conto delle attinenze che la lauda può avere con l'arte loro e con il loro pensiero.

È ovvia considerazione che una lauda siffatta, destinata a servire da ufficio liturgico per una confraternita di Disciplinati, non è il documento piú originale d'una personale ispirazione poetica ma si propone soltanto di seguire fedelmente la liturgia della Chiesa e la narrazione evangelica. Tuttavia alcuni punti a me sembrano notevoli perché ci si mostrano o come novità artistica, in cui si rivela una vibrazione nuova del sentimento che, nella oggettiva fedeltà al racconto evangelico, tradisce la soggettiva commozione del narratore, o come una significativa concordanza di concetti e di immagini con la tradizione mistica già esaminata ne' suoi principali rappresentanti, concordanza che ci prova, com'era logico supporre, l'esistenza d'una letteratura in cui gli stessi elementi erano già stati artisticamente elaborati.

Un accento nuovo, in questa forma di poesia che nasce direttamente dalle *sequentiae* della

Chiesa, non è forse quell' invocazione (vv. 53-54) con cui la Vergine si rivolge a Dio e che per la prima volta interrompe la solenne gravità del racconto, spoglio di ogni divagazione o fioritura lirica, con una specie di grido d'ammirazione e d'esultanza in cui palpita e vibra quasi il commosso stupore dell'animo che, nella contemplazione della grandezza di Dio rivelantesi nello splendore dell'universo, spontaneamente associa, con vivo senso di gratitudine e d'amore, questa bellezza delle cose create al sentimento di Dio creatore?

O Signore del cielo
Segnor de l'aire e tutta la marina.

Non so, ma a me pare di sentirci, non interamente espresso dalla parola ma vivo come motivo lirico ispiratore, il cantico e l'osanna di S. Francesco in estasi davanti all'adamantina purità del suo cielo umbro colorantesi ai primi rosei riflessi del sole matutino, la commozione e quasi il grido con cui Dante scopre di lontano il tremolar della marina. C' è, senza dubbio, di nuovo, uno stato d'animo tutto italiano, d'un animo su cui è passato, come un gran soffio dissipatore d'ogni cupo sconforto e d'ogni arcano terrore, l'alata carità di S. Francesco che ha ribenedetto tutta la natura risollevandola al bacio di Dio e ridonando ad essa una freschezza di colore e di vita che per lungo tempo gli occhi dell'uomo non erano piú usi a scorgervi cosí come l'aura matutina, l'aura di maggio che movesi ed olezza, tutta impregnata de l'erba e dei fiori, risolleva al primo bacio del sole le corolle chinate e chiuse dal notturno gelo. E l'animo, ritornato alla natura con puro senso di fratellanza, si sente piú vicino a Dio, ma senza terrore della sua sconfinata grandezza, e si rivolge fiducioso a Lui invocandolo non come il tremendo Signore dei fulmini e degli uragani ma come Signore del cielo, Signore dell'aria e di tutta la marina, cioè di quanto c'è di piú luminoso e di piú serenamente bello.

Un'altra novità, che fa rimanere perplessi su l'epoca a cui va assegnata la lauda, è il desiderio che l' ignoto autore fa esprimere alla Vergine, prima che l'angelo le rechi l'annunzio dell'alto decreto, di scoprire chi sia la Donna in cui ella trova rivelato dalle profezie che Dio si debba incarnare, per servire a lei con tutto il suo zelo e tutta la sua umiltà per tutta la vita (vv. 45-56). Non è una squisita intuizione della trepida, umile, soave bontà tutta femminile del cuore della Vergine, che rivela, sotto la rozza scorza letteraria, un animo di poeta vero? Ma dobbiamo credere che nessun antecedente letterario gli abbia aperto lo spiraglio per penetrare cosí nel segreto del cuore? Un grave dubbio sorge se torniamo alle *Meditationes vitae Christi* che, per ragione cronologica, abbiamo già escluso dalle probabili fonti. Infatti, nel capitolo III (*De vita Mariae virginis et septem petitionibus eius*) Giovanni de Caulibus parla del tempo che la Vergine trascorse nel servizio divino, al tempio, e riferisce, secondo le rivelazioni da lei stessa fatte a S. Elisabetta d' Ungheria, quali furono le grazie che implorò; e la quinta delle sette petizioni è la seguente: « *Quinto, petebam ut faceret me videre tempus, in quo esset nata illa beatissima Virgo, quae debebat Filium Dei parere; et ut conservaret oculos meos, ut possem eam videre; linguam, ut possem eam laudare; manus, ut possem ei servire; pedes, ut possem ire ad servitium suum; genua, ut possem adorare Dei Filium in gremio suo* ». È evidente la concordanza dei due testi, ma è anche evidente che non può essere venuta dalla nostra lauda l' ispirazione a Giovanni de Caulibus, tanto piú che egli stesso ci palesa la sua fonte; ma se noi dovessimo ritenere la lauda posteriore alle *Meditationes*, opera che ebbe subito una cosí larga diffusione e una fama universale, dovremmo spostare fino alla metà del trecento la composizione della lirica perugina, contradicendo al giudizio cosí autorevole d' un maestro come Ernesto Monaci, giudizio confermato da tutti i caratteri linguistici e metrici, perché, come ha esaurientemente dimostrato in un suo dotto studio il P. Livario Oliger O. F. M.,[1] la composizione delle *Meditationes* cade tra il 1288 e il 1330. E allora non resta, secondo me, altra soluzione che quella di ritenere anche la lauda ispirata da una letteratura agiografica diffusissima, com'erano le vere o presunte rivelazioni di S. Elisabetta d' Ungheria; e la cosa ha tutte le condizioni della probabilità perché sappiamo bene come alla tradizione agiografica, orale e scritta, il nostro popolo si sia larghissimamente abbeverato in un'epoca in cui, possiamo dire,

[1] P. Livario Oliger O. F. M. *Le Meditationes vitae Christi* del Pseudo Bonaventura (Studi francescani. Anno VII, n. 4-VIII, n. 1).

non c'era per il popolo altra letteratura che cosí vivamente e direttamente parlasse al suo cuore e alla sua fantasia.

Un altro dubbio intorno alla priorità delle *Meditationes* potrebbe sorgere dal primo capitolo (*De sollicita pro nobis intercessione angelorum*) confrontato con le parole dell'Angelo nella lauda, parole che rispondono fedelmente a quelle del trattato: « *Sed ecce pereunt omnes et nemo salvatur, et in tot annorum curriculis hoc videmus, quod de omnibus hostes nostri triumphant, et de ipsis non nostrae ruinae sed tartareae speluncae replentur. Ut quid, ergo, Domine, nascuntur? Quare traduntur bestiis animae confitentes tibi?* ». Ma basta riflettere che il necessario intervento di molti *internunci et intercessores* era già stato ammesso da S. Antonio e la loro perorazione a favore dell'uomo non poteva esser diversa da quella che pongono su le loro labbra tanto le *Meditationes* quanto la lauda perugina perchè la concordanza non sia ragione sufficiente per ritenere l'una ispirata direttamente dall'altra.

Ma di fronte a questi accenti nuovi, e piú numerose assai, stanno le concordanze che noi possiamo facilmente rintracciare con la poesia di Jacopone e con l'insegnamento dei mistici. Seguiamo, per ritrovarle, l'ordine dei concetti che la lauda svolge.

Nelle parole dell'Angelo, con cui essa s'apre, e in quelle di Dio padre (vv. 1-20) si ribadisce l'insegnamento di S. Anselmo, di S. Bernardo, di Ugo da S. Vittore, di S. Bonaventura: l'impossibilità da parte dell'uomo di sodisfare al gran debito contratto, di ricuperare nel cielo le sedi da cui, per giusta punizione, fu sbandito, la necessità dell'intervento di Dio per la Riparazione. Ma, come nel Sermone di S. Bernardo e nel poemetto di Jacopone Misericordia e Giustizia ricordano la perfetta legalità della sentenza con cui l'uomo fu condannato e l'una perora, sí, per lui affinché essa sia mitigata, l'altra dimostra l'impossibilità che sia distrutta, ma né l'una né l'altra sanno vedere come possa essere modificata se Dio stesso, che diede il consiglio, non offra anche il rimedio; cosí nella lauda perugina (vv. 7-9) l'Angelo riconosce che solo la Divinità può ordinare che si rinnovino le sorti dell'umanità, sbandita dal cielo e sottomessa al demonio, senza far legge nuova, nello stesso modo, appunto, che Giustizia sostiene, nel cantico di Jacopone, difendendo contro Misericordia l'inviolabilità della legge. Altra concordanza, questa, che ci riporta alla fonte sicura di ambedue i componimenti, cioè alle parole di S. Bernardo: « *Porro Iudex inclinans se digito scribebat in terra. Erant autem verba Scripturae quae Pax ipsa legit in auribus omnium (ea siquidem propius assidebat). Haec dicit: — Perii si Adam non moriatur —; et haec dicit: Perii nisi misericordiam consequatur — Fiat mors bona et habeat utraque quod petit. — Ostupuere omnes in verbo sapientiae et forma compositionis pariter atque iudicii: siquidem manifestum fuit nullam eis quaerimoniae occasionem relinqui siquidem fieri posset quod utraque petebat, ut et moreretur et misericordiam consequeretur. Sed id quomodo fiet, inquiunt? Mors crudelissima et amarissima est, mors terribilis, et ipso horrenda auditu. Bona fieri quanam ratione poterit? At ille: Mors, inquit, peccatorum pessima, sed praetiosa fieri potest mors sanctorum. An non praetiosa erit si fuerit ianua vitae, porta gloriae? — Praetiosa — inquiunt. Sed quomodo fiet istud? Fieri, ait, potest si ex charitate moriatur quis utique qui nihil debeat morti. Neque enim detinere poterit mors innoxium, sed forabitur, ut scriptum est, maxilla Leviathan (Iob. 40-19), et destruetur paries medius, solveturque chaos magnum quod inter mortem vitamque firmatum est. Nimirum charitas fortis ut mors, immo et fortior morte, si fortis illius intraverit atrium alligabit eum, et diripiet utique vasa eius, sed et ipso transitu suo ponet profundum maris viam ut transeant liberati* ».[1] Ecco, dunque, la soluzione del problema ch'era sembrato insolubile e alla Misericordia e alla Verità, la soluzione offerta dalla Sapienza eterna, di *non far legge nuova* e tuttavia di salvare l'umanità: la morte, giusta pena al peccato, resa, per la carità di chi a lei si offra senza nulla dovere, buona e preziosa, porta della vita e della gloria.

E, riconosciuto appena esser questo il solo rimedio, il Figlio di Dio (vv. 21-28) si dichiara pronto ad obbedire al Padre, com'è nel cantico di Jacopone:

> O dolce patre mio de reverenza
> ne lo tuo pecto sempre so morato,
> e la virtute de la ubidienza
> per mene si serà exercitato,
> trovemese albergo de vegnenza
> là 've deggia essere albergato,
> et io faraggio questa convegnenza
> de conservar ciascuna nel suo stato,

[1] S. BERNARD, *In festo Annuntiationis Virginis Mariae*.

di restituire, cioè, tanto alla Misericordia che alla Giustizia il loro ufficio intero *senza far legge nuova* che privi o l'una o l'altra de' suoi attributi celesti.

E comune anche, in Jacopone e nell'ignoto poeta perugino, è l'accenno ad Eva, causa prima della rovina dell'uomo — evidente associazione di idee per contrasto — appena è deciso che il Figliolo di Dio si debba incarnare in una vergine perfettamente pura; poi, nell'uno e nell'altro poeta, la narrazione della Annunciazione segue fedelmente il racconto evangelico. Solo in un verso della lauda

> Dico che non so quilla — la qual sia dengna de quista embasciata
> che quil che m' à formata — deggia de me prender carne volere

noi possiamo, forse, sentire un primo accenno a ciò che Dante esprimerà poi, con parola che non muore, parlando, nel Paradiso, della Vergine umile ed alta piú che creatura:

> Tu se' colei che l'umana natura
> nobilitasti sí che il suo fattore
> non disdegnò di farsi tua fattura.

Ma, oltre a queste particolari concordanze di pensiero con la poesia di Jacopone, a me sembra che la lauda abbia importanza non trascurabile per la storia delle origini del teatro italiano. Essa appartiene evidentemente a quel primo periodo in cui le compagnie dei Disciplinati si raccolsero e si ordinarono nelle prime confraternite, e nelle chiese, dove trovavano già in uso i misteri liturgici, i riti figurati, gli uffici solenni a dialogo, fecero loro quel primo esperimento di teatro e lo continuarono volgarizzandolo e convertendolo in uso delle loro nuove liturgie.[1] E in questo documento dei loro nuovi uffici dramatici, corrispondenti alle principali solennità religiose dell'anno e della confraternita, pur non essendoci ancora sviluppo di un'azione rappresentabile, noi ritroviamo già la traccia di questo trapasso, che si stava compiendo, dalla lauda lirica alle prime forme di Devozione. Essa s'apre, infatti, con un personaggio che rappresenterà poi, nel nostro primo teatro popolare, il prologo dell'azione dramatica: l'Angelo; e nelle sue parole si compendia tutto il nodo del dramma: la disperata condizione dell'uomo, il grido di pietà che sale dalla Terra al Cielo, a cui risponderà la Misericordia e da cui s'inizia la deliberazione divina di recar soccorso all'uomo. E il dramma si chiude, cosí come ancora negli ultimi tempi della sua non lunga vita in Italia si chiudeva la sacra rappresentazione, con le parole dell'Angelo, che annuncia compiuto il gran mistero e riporta alla Corte celeste l'inno di ringraziamento e il palpito di riconoscenza e d'amore dell'umanità liberata. Il dramma si conclude cosí in un cerchio perfetto e ritorna e si risolve colà donde mosse.

Ora, questo elemento ci richiama la canzone in cui, per la prima volta, nella lirica giovanile di Dante, si annuncia la concezione e la promessa della *Divina Commedia.* E non solo la richiama per l'impostazione dramatica della canzone stessa in cui, in fondo, è adombrato il dramma dell'umanità intera sentito nella vita particolare dell'uomo che, nel fondo della colpa in cui è caduto, sente discendere fino a sé la promessa della salvezza per avere amato colei che è la speranza dei beati; ma la richiama anche per le parole stesse con cui s'apre questo celeste prologo alla redenzione dell'uomo traviato, per la ineffabile virtú della donna pura. La lezione originaria a cui probabilmente va riportato il primo verso della secondo stanza è, infatti:

> Angelo clama a divino intelletto

a divino intelletto, cioè *ad divinum intellectum — Angelus ad Trinitatem* — dice la didascalia iniziale della nostra lauda. È l'angelo che grida mercé dinanzi al trono di Dio perché l'uomo, che ha peccato, sia salvo; è l'angelo che raccoglie l'anelito dell'umanità, da secoli schiava, e lo porta in Cielo, e che dal Cielo riporta in terra la promessa della liberazione.

> L'angel che venne in terra col decreto
> della molt'anni lacrimata pace
> che aperse il Ciel del suo lungo divieto

dirà poi il Poeta nella *Commedia.* È, nella *Commedia* come nella lirica, — sia nei tumulti dell'animo che per la prima volta sentí il morso avvelenato delle passioni, sia nella ritrovata pace, dopo la lunga guerra tanto della propria

[1] E. Monaci, *Appunti per la storia del teatro italiano.* Imola, 1874.

ira e della propria superbia come dell' ingiustizia altrui,

quando d'esilio ritornò a Milano, [1]

il mistero dell'Annunciazione Dante sentí, piú d'ogni altro, vivo e consolante e per sé e per l'umanità tutta poiché nel decreto di pace che esso aveva recato in terra si riassumeva e si concludeva finalmente il gran dramma dell'umanità. [2]

Non mi pare, dunque, induzione infondata affermare che, a traverso questa nostra primitiva letteratura drammatica, di cui la lauda del Codice Vallicelliano non è che un esempio — e per avventura non de' piú cospicui — e il poemetto di Jacopone uno dei piú significativi, alla grande tradizione mistica e, in ultima analisi, ai sermoni di S. Bernardo si ricollega l'origine prima dal teatro moderno. Teatro d'origine religiosa, come fu d'origine religiosa l'antico, al quale, dopo un cosí lungo spazio di tempo e in cosí mutate condizioni di civiltà, si ravvicina per una fondamentale concezione del dramma umano, sentito nella terribilità di un'arcana condanna che pesa su l'umanità tutta per un divino divieto da lei infranto, ma dal quale profondamente si distacca per un nuovo sentimento che l'antichità non conobbe: la certezza della Redenzione. Nella coscienza religiosa, ancora oscura, dell'antichità era soltanto una lontana speranza, il ricordo, serbato nel cuore, d'una vaga promessa di Temi, che, su la rupe del Caucaso, in qualche modo addolcisce il tormento spietato alla vittima della vendetta di Zeus. Verrà un giorno, un lontanissimo giorno, in cui anche questo duro inesorabile dominatore sarà cacciato di seggio, e nascerà un ordine nuovo di cose, e tornerà la Giustizia su la terra; solo allora però — ammonisce Hermes, quasi a temperare d'amaro anche la poca dolcezza di questa lontana speranza — quando finalmente apparisca un dio che voglia discendere per il ribelle punito nel buio profondo del Tartaro. [3] Ma intanto ciò che interamente domina la tragedia greca è il sentimento, direi quasi l' incubo, di questa ineluttabile condanna che pesa su l'uomo e su tutti i suoi discendenti per una colpa antica (ἁμαρτία), di questa ferrea inflessibilità dell' Ἀνάγκη che nessuno risparmia, neppure gli dei; è, col ricordo di un'antica età pienamente felice in cui regnava su la terra la giustizia e l'uomo godeva perpetua gioventú, l'amaro pessimismo che pervade tutta l'opera di Esiodo, il sentimento che, oltre al male, alla morte, alla necessità della fatica, che sono penetrati nel mondo, in esso non regna piú che l' ingiustizia e il predominio è dato, su gli altri, soltanto ai piú forti e ai piú astuti; la legge, custode di quest'ordine iniquo, stabilita a loro unico vantaggio, grava soltanto su i deboli che non hanno alcuna difesa; e il genere umano è in continuo decadimento sí che ogni età che deve ancora seguire sarà peggiore di quelle che sono già state. [1]

A differenza dell'antico, il dramma della nuova età — come vediamo dal sermone di S. Bernardo, da cui rampolla e discende il contenuto nuovo della lauda con Jacopone; come vediamo dal Mistero liturgico latino che nasce dal Vangelo della settimana santa e che, fondendosi con la lauda drammatica dei Disciplinati, fa sorgere la Devozione del venerdí santo e, via via, tutte le altre — prende invece le mosse o dal mistero dell' Annunciazione o da quello della Passione, o dalla promessa o dal compimento della Redenzione, e, anziché un grido d'angoscia o un lamento desolato, è un cantico di ringraziamento, un inno di benedizione e di amore.

Ma la novità non è soltanto nella materia, è nell' indagine psicologica con cui l'animo dell'autore, che sente, nella storia e nel dramma dell'umanità, dilatato il suo stesso intimo dramma, la sua storia particolare, scruta i moti e le ragioni di questo suo ritorno dalla guerra alla pace, dalla condanna alla giustificazione, dalla schiavitú del peccato alla libertà della grazia. Già ho mostrato altrove [2] come il processo generale della *Divina Commedia* corrisponda intimamente alla teoria della hierarchizatio che Jacopone derivò da S. Bonaventura e da Ugo da S. Vittore, che è comune a tutta la tradizione mistica e che si riassume in tre mo-

---

[1] Dalla canzone: *Una donzella umile e dilettosa*, di cui vedi lo studio nell'opera citata nella nota seguente.

[2] G. Salvadori, *L'aquila e Lucia nella vita di Dante*. (*Arcadia*, 1917, vol. I).

[3] G. Salvadori, *Canzoniere civile* (note).

[1] Id., *Op. cit.*

[2] *L'albero spirituale* in *Jacopone da Todi.*

menti principali che i mistici chiamano: *illuminatio* (fede), *purgatio* (speranza), *perfectio* (carità). Ora anche la storia intima di questo ritorno dell'anima a Dio, con la quale s' inizia l'opera della salvazione, noi ritroviamo, nel poemetto di Jacopone, delineata e riassunta in tre momenti successivi che egli chiama: timore, conoscenza di pudore, dolore. È il succedersi degli stati psichici ben noti anche a Dante e da lui mirabilmente sviluppati là dove novamente la sua intima storia s' innesta nel dramma di tutta l'umanità; [1] è il succedersi dei moti segreti del cuore secondo il quale si compie lo stesso dramma interiore in tutta l'arte posteriore a Dante, fino al Manzoni. Anche l'animo dell' Innominato, infatti, dalla guerra con sé stesso e con tutti torna alla pace, dal cerchio disperato della propria superbia e del disgusto di sé, che egli è impotente a spezzare e che, in un momento, gli fa correre la mano all'arma omicida nel folle desiderio di una liberazione qualsiasi, ritrova — fatto quasi inconcepibile a lui stesso da tanti anni disavvezzo da un linguaggio, nella verità, cosí audace a suo riguardo — la pace nell'umile riconoscimento della sua profonda miseria; ritrova, nel dolore, la dolcezza ignorata delle lacrime. L'opera misteriosa della Grazia è compiuta e Federigo può bene, con l'ardore del cuore commosso, levare a Dio l' inno di ringraziamento per lo stupendo prodigio operato. Ed è significativo notare come anche qui la donna umile e ardente che la Grazia ha scelto per suo istrumento, la donna che con un solo sguardo gitta lo sgomento nel cuore dell'uomo superbo e lo fa sospirare d'ogni suo difetto, quello sgomento, appunto, che attuta l' ire superbe e insegna la pietà anche a chi non aveva mai saputo che cosa fosse, si chiama Lucia come la donna la quale prende su le sue braccia il peccatore che, nel sonno, è ridiventato fanciullo e, con dolcezza tutta materna, lo presenta, rifatto umile, al perdono dell'Angelo.

[1] *Purgat.*, C. XXX.

Ecco, dunque, la storia intima del piú secreto e del piú universale dramma, a cui, in fondo, è legata la grandezza di tutta l'arte moderna, disegnata per la prima volta, nella nostra poesia, da Jacopone e da Dante ma rivelata ad essi da S. Bernardo, dalla cui oratoria, avvivata da cosí potente impeto lirico e da cosí originale e ardita immaginazione dramatica, discende l'ammaestramento alla speculazione mistica piú acuta, da un lato, all'indagine psicologica piú geniale, dall'altro. L'uno e l'altro elemento, quello psicologico e quello teologico, Jacopone derivò da lui; l'uno e l'altro prese, nell'opera di Jacopone — ma specialmente il primo — carattere e svolgimento dramatico anche piú preciso che non avesse ne' suoi modelli mistici. E, nella storia delle origini del nostro teatro come per l' intelligenza del poema dantesco, mi sembra che questo fatto abbia importanza non trascurabile e non sia stato inutile metterlo meglio in evidenza.

Agide Gottardi.

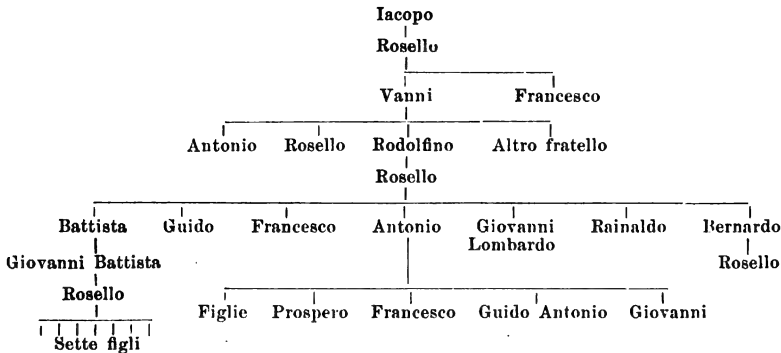
ANTONIO ROSELLI

e l'opera sua " Monarchia sive Tractatus de Potestate Imperatoris et Papae "

APPUNTI.

Quasi sotto le volte centrali, dalla struttura bizantina, della Basilica di S. Antonio in Padova, accanto alla cappella dell'Arca del Taumaturgo, subito dopo il goffo monumento che alla memoria di Caterino Cornaro, generale dei Veneziani, morto nella guerra di Candia del 1669, veniva eretto (opera, pare, del fiammingo Giusto Le Court) si ammira l'elegante deposito del giureconsulto aretino Antonio Roselli, opera di Pietro Lombardo.

Antonio Roselli, vissuto dal 1381 al 16 dicembre 1466, è il rampollo forse piú cospicuo di quella « Rosellorum domus », la quale, ammirata per la sua genialità, si trapiantava dalla Toscana anche a Padova, e mal si apporrebbe chi gli preponesse il padre Rosello, il traduttore di Giovenale in terza rima, e cantore giocoso del ronzino che zoppica e inciampa; Antonio Roselli del resto ha fama anch'esso nella repubblica delle Lettere, perché forse da lui dettato occorre nei manoscritti del Quattrocento un capitolo in terza rima « fatto a confusione de' cattivi clerici e prelati assunti alla dignità de' gradi per propria simonia ». E tale componimento ben si addice a lui, autore dell'opera *Monarchia sive Tractatus de potestate Imperatoris et Papae*, di cui riporteremo sommariamente il contenuto, dopo aver toccato alcun poco — oltreché della famiglia, in cui si vennero maturando tradizionalmente le tendenze e le facoltà, di cui egli fu esponente massimo e magnifico — di lui e della sua operosità di studioso, di docente e di uomo politico, che gli ottenne, tra l'altro, venisse coniata una medaglia in suo onore recante la leggenda: « Antonius de Royzellis Monarcha sapientiae » da una parte e dall'altra: « Celitum Benivolentia. — C. V. ».[1]

Premettiamo, intanto, del ramo della famiglia Roselli trapiantato a Padova il seguente albero genealogico, che abbiamo tentato per sottoporlo alle rettifiche di ricercatori piú profondi o piú fortunati:

[1] La medaglia è elencata dall'anonimo autore in *Catalogus numismatum viris doctrina praestantibus, praecipue Italis, cusorum, quae servantur Brixiae apud N. N.*, in « Raccolta Calogerà », Venezia, Occhi, 1746, T. XXXV, pag. 39. Per la medaglia, per la casa del Roselli in Padova, e in ispecie per la tomba di lui nella Chiesa del Santo vedasi: A. Moschetti, *Un quadrienno di Pietro Lombardo a Padova (1464-67)*, in « Bollettino del Museo Civico in Padova », a. XVI, 913, pag. 30 sgg.; e XVII, 1914.

La famiglia adunque dei Rusilli, o Roicelli, o Roccelli, o Rocelli, o Roycelli, o Roxelli, o Ruselli, o Roselli era cospicua e per « antiquitate generis », e per gloria militare, e, sino al secolo XVI, anche per la copia dei beni di fortuna: ma soprattutto perché pareva tradizionale in essa, ad essa connaturata quasi come sua prerogativa specifica, la « iuris utriusque scientia », [1] tanto che annovera parecchi giudici. Oriunda di Arezzo, la si vuole da taluni già presente in un primo tempo a Padova sino dal 1320, quando i Roselli erano ivi ascritti alla nobiltà durante la guerra con Cangrande della Scala, signore di Verona, [2] ed assunsero per cimiero un'aquila nera incoronata d'oro, e per loro stemma un'onda sottile, o fascia, azzurra (bianca, secondo altri) con tre rose rosse, due sopra ed una sotto, in campo bianco, per traverso dello scudo, [3] lo stemma appunto che anche a Cesena oltre un secolo dopo, nel 1435, un Iacopo Roselli ivi « praetor » per ordine di Sigismondo e Pandolfo Malatesta faceva ritrarre nel suo « Praetorium » forse accanto alla propria immagine. [4]

[1] Citiamo qui dalla PETRI BARROCII *in funere Antonii Roicelli Oratio,* la terza delle orazioni del Barozzi (compresa con scritti di altri nel vol. A. VALERII, *De cautione adhibenda in edendis libris*), Patavii, I. Cominus, 1719, pag. 163-182, dalla quale in taluni punti, quando non sia altrimenti indicato, abbiamo quasi omninamente tradotto.

[2] Nella Biblioteca Civica di Padova v. i codd.: B. P. 253, X; B. P. 2030, f. 377; B. P. 172, f. 29; B. P. 1232, c. 422 r. Fissato che la segnatura B. P. (= Biblioteca Padovana), frequentissima in queste note, si riferisce costantemente a codici della Biblioteca o dell' Archivio annessi al Museo Civico di Padova, non vogliamo pretermettere quanto si desume dal cod. B. P. 1363 s. v. Roselli, quantunque ne scombussoli alquanto il proposto albero genealogico:

« Roselli
« 1320 Nella descrizione di Padova si vede
« A Ponte Faleroti usque ad S. Catherinam
« Roxellus de Roxello q. D. Iacobini cum filio
« In alcune copie si legge Ruxillus de Ruxillis ».

È qui tuttavia confermata la presenza dei Roselli a Padova nel 1320.

[3] B. P. 2055 s. v. Roselli; B. P. 250, c. 271; B. P. 386, c. 55.

[4] « Pauli Castrensis imaginem, ut vulgo ferunt, Caesennae in Praetorio Iacobus Rosellus anno MCCCCXXXV, ibi Praetor, mandantibus Sigismondo et Pandulfo Malatestis eius urbis Principibus, depingi curavit.... Ad sinistram tres rosae visuntur, quae Rosellorum familiae sunt insignia. Ego eam ipsius Roselli imaginem esse existimo. Haec tamen, vulgi opinionem secutus, scripsi ». Cosí in G. PANCIROLI, *De claris legum interpretibus,* Venetiis, apud M. A. Brogiollam, 1637, pag. 332.

Dei Roselli poi fissatisi con Antonio a Padova ci è dato trovare come piú lontano capostipite un Iacopo o Iacopino, il padre cioè di un Rosello, vivente questi nel 1320, [1] e trisavolo del piú famoso dei Roselli, Antonio. Questo primo Rosello (se ne trovano parecchi altri di poi) era stato discepolo di Accursio; e, dotato di grande ingegno, era stato il prediletto del maestro da lui presto uguagliato in dottrina.

Rosello ebbe due figli, Francesco e Vanni. Pur Francesco divenne giurista insigne, e insieme fu uomo d'arme; stette al governo della sua città, Arezzo, donde era espulso però in seguito alla congiura dei fuorusciti Petramali. In Arezzo rimase invece il fratello suo Vanni perché oltremodo gradito al popolo, senza aver perduto nulla né del suo grado né del suo prestigio.

Vanni ebbe quattro figli, di cui due figurano tra gli ottimati della Toscana, Rosello, amministratore a Pisa per conto dell' Imperatore, e Rodolfino, uomo di meriti eccelsi, tra cui non ultimo il merito di esser stato genitore di Rosello padre di Antonio, genitore, questo, di altri figli come lui di egregia indole e straordinaria dottrina, con vantaggio e onore non solo della « Rosellorum domus », e di Arezzo, ma dell'Italia tutta. [2]

Rosello — il padre di Antonio — laureatosi circa il 1356, forse a Padova, docente a Fermo almeno dal 1363 al 1370, invitato con lauto assegno era stato poi ad insegnare il diritto civile a Firenze nel 1388; [3] e della perizia sua si

[1] B. P. 1462, I, c. 302.

[2] P. BARROCII, *op. cit.*

[3] Nella Biblioteca Universitaria di Padova vedi MORELLI, cod. 1675, vol. I, c. 82. Da ora in poi questo stesso cod. designeremo semplicemente MORELLI.

Nella stessa Biblioteca l' incunabulo segnato « sec. XV, 719 » con altre opere tutte « summo studio et diligentia noviter impressis Venetiis per Joannem et Gregorium de Gregoriis fratres 1496, die II Decembris » contiene a cc. ij r la « solemnis repetitio domini Roselli de Aretio super auten ingressi. G. de sacrosan. eccle. » il cui « explicit » a c. CC. IV r è del seguente tenore: « Repetita per dominum Rosellum de Rosellis de Aretis eximium legum doctorem. In civitate Firmana ubi tenebatur curia generalis Marchie Anchonitanae. Millesimo trecente-

diffuse fama onorevolissima. Lo desiderarono pertanto i Bolognesi al loro Studio; lo desiderò Padova; lo desiderarono principi e popoli e lo allettarono con vantaggiosissime condizioni. Oltre Antonio tra i figli di Rosello si annoverano Giovanni Lombardo e Rainaldo, tanto stimati nella loro città; i giuristi Francesco e Guido; Battista, padre dell'altro giurista Giovanni Battista, già insigne maestro di diritto quando moriva lo zio Antonio, e caro del pari a Padovani e ad Aretini, gareggianti, questi nel richiedere, e quelli nel trattenere con onori e stipendi crescenti tanto maestro.[1]

E veniamo ad Antonio Roselli, sotto ogni rispetto superiore a tutti i congiunti suoi, pur tanto eccellenti tutti. Lo direbbe nato nel 1380 chi desse retta al Tommasini, il quale scrive che da una aggiunta al titolo, che il trattato di lui « De legitimationibus » portava in un ms. già del Monastero di S. Giustina in Padova, tale trattato risultava da lui composto « anno 1407, secundo doctoratus sui et vigesimo septimo aetatis suae ».[2] Noi però nella Biblioteca Antoniana di Padova abbiamo avuto sott'occhio il ms. I, 30, registrato nel catalogo a stampa col titolo: « ANTONIUS DE ROSELLIS, *De matrimonio* », la cui descrizione nel catalogo a stampa stesso si chiude col riferimento dell'« explicit » nella seguente forma: « Compositus per me Antonium olim Dominici Rosellis de Aretio filium anno 1407 in civitate bononiensi in primo anno doctoratus mei, ibidem me legente exordinariam lectionem Infortiati ».[3] Il ms. del Roselli *De matrimonio,* giusta il catalogo anzi detto, occuperebbe ben 240 pagine di grande formato, a 2 colonne, con 68 righe per colonna. Ora, a parte altre inesattezze sfuggite all'estensore del catalogo, sta anzitutto il fatto che nell'« explicit » il ms. non reca: « per me Anthonium olim Dominici Rosellis de Aretio », ma, sia pure con la abbreviazione « dni », dice: « per me Anthonium olim domini Rosellis de Aretio »: inoltre l'opera ivi segnata col titolo *De Matrimonio* e a cui è affibbiato nel catalogo l'« explicit » qui riportato non è di Antonio Roselli. L'opera cui spetta il titolo *De matrimonio* è invece di « Anthonius de Butrio utriusque iuris doctor », come è detto alla fine di ognuno dei capitoli, onde l'opera stessa consta, e come dice l'explicit: « Explicit lectura quarti Decretalium secundum egregium et excellentem virum dominum Anthonium de Butrio de bononia utriusque iuris doctorem ». Il *De Matrimonio* del Butrio era ricopiato in tal cod. nel 1445, come è detto prima dell'« explicit »; e ad esso nel cod. seguono circa 4 colonne di un capitolo della stessa opera per errore al loro luogo dimenticate e occupano appena un f.° e mezzo,[1] e quindi comincia veramente l'opera del Roselli quella cioè comunemente nota col nome di *De Legitimationibus.* L'opera del Roselli occupa del cod. solo gli ultimi 25 f.i ed è stesa essa pure su due colonne con 68 righe per colonna. Incomincia: « Naturalium ius multis legum editoribus non cognitum. Nam Digestorum conditores de ipso parum vel penes nihil sanxerunt ». E, poco più sotto, di sé dice il Roselli: « Ego Anthonius iuris civilis professor minimus natus quondam Roselli de Rosellis de Aretio legum doctoris famosi »; e prosegue, e finisce, il suo proemio, raccomandando sé e l'opera sua al padre di Pandolfo Malatesta, signore di Pesaro, contro l'opera rabbiosa degli invidiosi.[2] Ecco infine nella forma genuina, l'interessante « explicit » del *De Legitimationibus* del Roselli, che oppor-

---

simo septuagesimo. die XIX mensis Octobris. Anno septimo lecture eiusdem ordinarie ». Donde si ricava che l'ordinariato del Roselli a Fermo cominciava nel 1363.

[1] P. BARROCII, *op. cit.* Per i giuristi della famiglia Roselli v. *op. cit.* G. PANZIROLI lib. III, seguito da M. FLORI, *Magazzino Toscano,* Livorno, p. 458 del t. 3°, e dal compilatore degli *Elogi degli uomini illustri toscani,* t. 2°, Lucca, 1772, p. 7.

[2] PH. TOMMASINI, *Bibliothecae Patavinae manuscriptae, publicae et privatae,* Utini, per Schirattum, 1639, pag. 44.

[3] A. M. IOSA, *I codici manoscritti della Biblioteca Antoniana di Padova descritti e illustrati,* Padova, Tip. del Seminario, 1886, pag. 195.

[1] Per Antonio da Butrio o Antonio Bartolini docente a Perugia e a Bologna v. V. BINI, *Memorie istoriche della Perugina Università degli Studi,* Perugia, 1816, vol. I, pag. 135, sgg. Il trattato *De matrimonio* non figura nell'elenco delle opere del B. a pag. 138.

[2] Per cui interessasse diamo il titolo dei singoli capitoli costituenti l'opera *De legitimationibus* di Antonio Roselli: « LIBER PRIMUS: I, De causa efficienti; II, De causa materiali seu subiectiva; III, De causa formali; IV, De causa finali vel effectiva; V, De matrimonio putativo; VI, De matrimonio praesumptivo; Incipit LIBER SECUNDUS et primo ponitur rubrica de causa efficienti: II, De causa materiali vel subiectiva; III, De causa formali; IV, De causa finali effectiva; LIBER TERTIUS: I, De legitimatione ».

tunamente tien dietro in tal cod. al trattato del Butrio sul matrimonio: « Compositus iste libellus per me Anthonium olim domini Rosellis de Aretio filium fuit in anno altissimi creatoris domini nostri Iesu christi ab incarnatione sumendo MCDVII in civitate bononiensi in primo anno doctoratus mei Ibidem me legente exordinariam lectionem Infortiati et in XXVI anno etatis mee Deo gracias Amen ».

Da quanto siam venuti esponendo, oltreché confermati adunque i rapporti poco piú su rilevati tra i Roselli e i Malatesta, risulterebbe e che Antonio Rosello era nato nel 1381, e che si era laureato nel 1406, e che nel 1407 era lettore straordinario di Inforziato a Bologna. A Bologna il Roselli aveva prima compiuto i suoi studi legali sotto Floriano da S. Pietro, com'egli stesso attesta nel trattato *De legitimationibus* (lib. II), da lui steso perché intorno a tal materia di legittimare i figliuoli scarsa appare la trattazione nel Digesto, e quel poco che ivi si trova sarebbe stato reso oscuro particolarmente dalle dispute dei giuristi. Tal trattato del Roselli fu fortunatissimo, e fece testo, e leggevasi nelle scuole, vivente l'autore. [1]

Cosí il nostro Roselli, laureato nel 1406, divenne presto celebre « utriusque iuris professor » a cominciare dall'insegnamento dell'Inforziato iniziato a Bologna nel 1407. Oltreché a Bologna, — e naturalmente dopo se a Bologna insegnò nel « primo anno doctoratus *sui* », — insegnò « ius civile » a Siena, come si ricava da quanto Pio II scrisse nell'operetta sugli uomini illustri dell'età sua: « Antonius de Rosellis, qui modo ibidem [= a Padova] tenet cathedram, praeceptor meus Senis fuit: nam sub eo ius civile audivi » [2]; sostenne forse anche la carica di Vicario per il Duca di Milano a Gubbio, e di Podestà in Assisi (1416). Nel 1421 Antonio di Rosello era condotto a leggere il « ius civile » in concorrenza di Buonaccorso da Montemagno nello Studio di Firenze. [3] Circa una ventina d'anni piú tardi ci è dato vedere il Roselli, all'apice omai di una carriera non solo didattica, ma diplomatica fortunatissima, in relazione con Leonardo Giustinian, il nobilomo veneziano, il quale, ripetendo gli atteggiamenti freschi e ingenui della lirica popolaresca in piú polito eloquio, ebbe tanta fortuna da far dare il nome di « giustiniane » a tutto un genere largamente famoso elaborante con leggiadria temi da secoli cari al volgo, d'indole per lo piú amorosa e madrigalesca. Orbene il Giustinian in una lettera al Roselli, scritta l'ultimo giorno dell'anno 1439, cosí si esprimeva: « Egregius.... Gabriel Pergamensis cum tuis litteris ad me venit et cum particula insuper poëmatis tui.... Congratulatus sum equidem fortunae meae cum intellexi me nullo merito meo aut labore, sed tua praestanti virtute et humanitate in amicitiam incidisse tuam, id est viri huius aetatis eruditissimi et omni doctrinarum cultu egregie perpoliti..... Poëma autem tuum legi non modo ut testimonium certissimum tui de me iudicii et amoris, verum etiam excellentis ingenii tui et elegantiarum. In eo enim quid horum magis eluceat non satis mecum constituo: eloquentia scilicet tanta, suavis in primis ars, doctrina minime vulgaris et eruditio, an multiplicis historiae cum veteris tum novae notitia quaedam prope incomparabili. Itaque ut postremam illi manum imponas ego pro mea erga te fide et caritate tibi suadeo: hoc enim pacto nomen tuum omni saeculorum posteritati cum tua magna laude commendabis ». [1] Ed ecco il giurista insigne gradito qual poeta (in latino o in volgare?) a uno dei nostri rimatori piú squisiti del secolo XV; eccoci tornati al Roselli, che ha fama pur nella repubblica delle Lettere.

Maggiore naturalmente era la fama che il Roselli godeva come giurista. Infatti, divenuto frattanto civilista stimatissimo e consultatissimo, di cui si ammirava l'« eximia virtus et magnitudo », la « doctrina et dignitas », era giudicato « princeps iureconsultorum » ed onore non solo d'Arezzo, non solo della Toscana, ma d'Italia tutta, dell'umanità anzi, come quegli che, maestro valoroso ed eloquente, « disputando, docendo, consulendo, scribendo » aveva determinato enormi progressi nella scienza del giure: « egregie cordatus homo » lo si diceva, per la sua profondità in quelle parti del giure che sono le piú difficili per il contributo svariatissimo e discordante di giureconsulti, imperatori e pontefici. Ammiravano di lui il « distinguendi, ratiocinandi, atque diffiniendi modum »; i responsi

[1] Morelli, II, c. 585.

[2] Pii Secundi, *De viris aetate sua claris*, n. XIX, cit. da Morelli, II, c. 589.

[3] Casotti, *Lettera preliminare alle Rime de' Buonaccorsi da Montemagno*, Bologna, J. Novello, 1762, pag. xxxvi.

[1] La lettera si legge in Morelli, I, c. 280.

profondi nelle questioni piú ardue; il garbo, la valentia nell'insegnamento. Riusciva del pari graditissimo pur nella conversazione privata, e in tutte le contingenze liete e tristi della vita: « ita eum omnino cavillationis, ioci, dicacitatis et salis genus nullum latebat ». Era dotato di memoria straordinaria, di modo che « in tanta civilis ac pontificii iuris librorum, glossarum interpretum multitudine, similitudine, varietate, nullum iureconsultì, Imperatoris, Pontificis, glossatoris, interpretis librum, nullam legem, nullam interpretationem, nullam sententiam, nullum postremo (quod quidem elegantiusculum foret) verbum non in memoria tanquam in thesauro quodam reconditum habuit, unde ad primum statim congressum ab his qui eum sequebantur, deducebant, auscultabant, discipulis interrogatus, perinde atque alias paulo ante lectum, depromeret, ac ita depromeret ut quid quis in ea re contrarium, simile ac diversum dixisset, quae communis opinio foret, quae illis qui non ita dixissent errandi causa, tam facile explicaret, quam qui non memoriter pronuntiaret ista, sed legeret ».

Pertanto, diffusasi la fama delle sue doti eccellentissime, Martino V, — Ottone Colonna, romano — pontefice (1417-31) in quei tempi difficilissimi per la Chiesa (sono gli anni piú agitati dello scisma d'occidente) con vantaggiose proposte lo chiamava a Roma presso di sé, come proprio consultore; e tale carica il Roselli occupò con tanto senno e con tanto prestigio che nella città di Roma, allora copiosissima di « virtuosi » in ogni attività umana, egli pochi ebbe pari, superiore nessuno. E nelle contese tra Ladislao, re di Polonia e Ungheria (1386-1434), e l'imperatore Sigismondo (1410-1437), per il ducato di Lituania, devoluta la composizione al Papa come autorità suprema, Ladislao a tutore della fortuna sua, del suo regno, della sua vita persino, trasceglieva il Roselli; e questi gli salvava fortuna regno e vita, e gli amicava l'imperatore, ammirato dello « studium, diligentia, fides » del patrono.

Il sommo pontefice, alla sua volta, tanto si compiaceva di tal risultato che designava il nipote di lui Rosello, — figlio di Bernardo fratello di Antonio, — pur esso giurista, quale proprio legato, in gravi momenti, a Ladislao, nonché a Carlo VII, re di Francia (1422-1461).

Successo poi a Martino V Eugenio IV (il veneziano Condulmier, 1431-1447), questi, pur seguendo in tutto il resto la consuetudine di rinnovare, appena eletto, attorno a sé cariche e persone, a tal consuetudine derogava per rispetto al Roselli, cui accordava anzi maggiore autorità, [1] certo perché il Roselli si era mostrato strenuo difensore del Pontefice in quello che gli scrittori ecclesiastici chiamano il conciliabolo di Basilea (1431), divenuto poi il Concilio di Ferrara e di Firenze. [2] Lamentavansi allora dissensi non lievi tra il Sommo Pontefice Eugenio e l'Imperatore Sigismondo di Lussemburgo; n'eran nate delle astiosità; pareva che le questioni dovessero risolversi con le armi; e, mentre ognuno si adoperava in favore del proprio sovrano, nessuno parlava di pace né di accordo; e già era imminente uno scoppio violento. A un certo punto però si sente il bisogno di uno che intervenga in soccorso delle cose cristiane, piú che dell'autorità pontificia, che estingua il fuoco, che sia foriero di pace. Si andava sussurrando che non era sicuro l'avventurarsi tra un popolo barbaro per sua natura, e per giunta in effervescenza, perché, com'esso credeva, il proprio imperatore era vittima di una ingiustizia; e, se pur fosse stata cosa sicura, si rifletteva che sarebbe stato uno scacco per l'autorità pontificia se la questione si fosse definita in Germania piuttosto che in Italia; né mancavano di coloro i quali osservavano che non sarebbe stata libera la trattazione della faccenda in Germania, fra lo strepito di barbari d'ogni intorno, e che l'Imperatore, desumendo dal fatto di una missione di essere temuto dal Pontefice, si sarebbe mostrato piú esigente. Si concludeva quindi che in nessun modo si potesse risolvere la questione: tutt'al piú, se era passibile di soluzione, l'avrebbe risoluta il Roselli. Però non sfuggiva a nessuno la sconvenienza o il pericolo o la inopportunità di mandarlo, dati i suoi precedenti rapporti con Ladislao, re di Polonia, e insieme il fatto che l'Imperatore, stimatosi alquanto danneggiato da lui in tal precedente faccenda, malvolentieri avrebbe ancora trattato con lui messaggero di pace. Ma tale era presso tutti l'opinione della incredibile e quasi divina accortezza e saggezza di Antonio Roselli che a tale incarico fu tra-

---

[1] P. Barroci, *op. cit.*

[2] *Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta quae olim quarta parte prodiit auctior* Ph. Labbei et G. Cossartii, Venezia, 1752, T. XVIII, pag. 910.

scelto lui tra molti personaggi pur di grande credito. Mandato pertanto all'Imperatore, questi fu talmente conquiso da ammirazione per l'abilità di lui, che, assai lodandolo, lo rimandava al Pontefice con grande speranza di onorifica e soddisfacente composizione. Per le esigenze delle trattative il Pontefice alla sua volta lo rimandava all'Imperatore; e questi non lo rimandava senza avergli conferito la massima onorificenza, lo nominava cioè Conte Palatino, e per di piú gli dava facoltà di creare cavalieri e notai, di ammettere all'eredità paterna i figli illegittimi, come se fossero legittimi, e di emancipare legalmente i figli con autorità di giudice. Avendolo per la terza volta rinviato il Pontefice all'Imperatore, alla fine, conchiusa soddisfacentemente la faccenda, il Roselli era accolto a Roma tra la comune gioia con grandi onori, in considerazione delle gravissime difficoltà dal Roselli superate, causa la impulsività di quelle genti primitive, il loro odio contro gli Italiani, le speranze già da loro concepite di bottino e saccheggio per il caso vagheggiato di una soluzione violenta.

Qui non è senza importanza per noi l'osservazione dell'oratore Barozzi « in funere Roiselli »: « Omitto quod beato Silvestro Pontifici Maximo a Constantino Magno urbis Romae imperium cum traditum dicant, id agunt ut Summo Pontifici Romanum Imperatorem praeponendum ostendant ». Non ultimo merito era per il Roselli l'aver superato tale difficoltà: per cui da tutti si ammirava e la sua « prudentia », e la sua « auctoritas et magnitudo animi et felicitas et postremo gloria ».

A detta dello stesso Barozzi in un periodo di tempo, in cui il Roselli si era trovato libero da missioni ufficiali, benché in casa fosse assai occupato o a trattar cause, o a dare responsi, il Roselli aveva atteso a stendere « praeclaram illam et inter pauca laudatam *Monarchiam* », con la quale ottenne un doppio risultato, e di vedersi confermato nell'opinione pubblica giurista peritissimo e di parere « rebus publicis, optimatibus, regibus constituendis moderandisque natus ». I contemporanei giudicarono il libro « elegantissimum et.... paci omnium accomodatissimum ». Tale opera, a detta sempre del Barozzi, tosto tanto piacque al Sommo Pontefice Eugenio e al Collegio dei Cardinali, che, essendo circa quel tempo la Francia, come per un turbine, sconvolta da lotte intestine, a cui non era estraneo l'atteggiamento del Re Carlo VII di fronte alla Chiesa, in ispecie dopo le vicende del concilio di Basilea (1431), a comporre quei moti il Roselli era dal Sommo Pontefice trascelto legato al Re e ai maggiorenti del regno. E cotale legazione egli condusse con tanto prestigio della Sede Apostolica, con tanta soddisfazione del Re e dei magnati, che, pur lontano, era dal Pontefice straordinariamente lodato per l'opera sua, e dal Re era creato cavaliere « fortitudinis ac sapientiae merito », ed ascritto nel numero degli « optimates », cui si suole ricorrere nei momenti piú gravi. Anzi, giusta le antiche consuetudini, consegnandogli le insegne dell'ordine equestre ond'era stato insignito, lo stesso Renato d'Angiò, allora duca di Lorena e poi re di Napoli (1435-1442), gli applicava al calcagno gli speroni, e gli cingeva al fianco la spada, degnazione tanto piú stupefacente in quanto il Roselli era individuo privato, straniero, italiano, prima giammai visto. Eppure lo chiamarono e lo riconobbero i Francesi « regni toto orbe clarissimi moderatorem », il che in fondo nient'altro era che « in regni partem vocari ».

Gli stranieri eran lieti di averlo tra loro: gli Italiani se lo contendevano a gara. Cosi, tornato di Francia a Roma, il Roselli fu trascelto difensore del Regno di Napoli, che aveva una gravissima questione da definire col Pontefice; fu eletto avvocato del Concistorio Cardinalizio, e in ultimo Avvocato dei Poveri, che è la dignità suprema in tale ordine. A tutte le cariche il Roselli attese col massimo impegno.

Insieme con gli onori cumulò una notevole ricchezza. Ebbe parecchi figli: Giovanni, ecclesiastico; Guido Antonio, giureconsulto eloquentissimo; Francesco, uomo integerrimo; Prospero, giovane di buona indole; nonché parecchie figlie, tutte lodate per i loro costumi.

Il veneziano Papa Condulmier, — Eugenio IV, — desideroso — dice il Barozzi — di compensare il Roselli delle fatiche sostenute per il vantaggio della Chiesa a Roma, a Firenze, a Ferrara, in Germania, in Francia, quasi in tutto il mondo cristiano, e insieme desideroso di dare una prova di attaccamento filiale alla terra natia che tanto amava, con sue lettere ottenne che il Roselli,[1] il quale già, chiamato dai Riformatori dello Studio di Roma, a Roma nel 1433 e 1434

[1] P. Barrocii, *op. cit.*

era stato professore ordinario di diritto canonico al mattino,[1] fosse chiamato dal Senato Veneto allo Studio di Padova ad insegnarvi per cinquecento lire d'oro all'anno il diritto ecclesiastico: col che e lui avrebbe provveduto alla sua vecchiaia e gli studiosi avrebbero assai profittato delle sue lezioni. Stanco di tante brighe sostenute in tutto il mondo, accettava il Roselli e si accinse con trasporto all'opera sua di preparare dei discepoli che lo continuassero « disputando, componendo, docendo »; venne a Padova nel 1438, aspettatissimo, con tutta la famiglia[2] e con Ardicino della Borsa, che fu quivi suo discepolo e poi cardinale; e a Padova cominciando dal 1439[3] insegnò per ventotto anni « pontificium ius incredibili auditorum frequentia »; ogni anno trattò argomenti difficilissimi; tenne il discorso di prammatica a molti laureati e in diritto civile e in diritto ecclesiastico. Fu consultore del Senato in circostanze gravissime; pubblicò libri « elegantissimos et iuris pontificii doctrinae accomodatissimos »; pur vecchio decrepito, trascorreva le sue giornate nella domestica biblioteca; si direbbe sia spirato studiando. Perciò fu assai compianto: i suoi difesi — si ricordava — erano stati tutti assolti: vero era però che per nessuna somma mai egli aveva assunto la difesa in cause ingiuste! Con pari impegno aveva tutelato gli interessi di ricchi e di poveri: era stato il terrore degli avversari. La sua perdita poi per lo Studio era nuova jattura gravissima, avendo esso pur quell'anno perduto Giovanni Prato: ora perdeva il « princeps iureconsultorum », onore d'Arezzo non solo e non solo della Toscana, ma onore d'Italia tutta, onore anzi dell'umanità. « In funere » interprete del cordoglio cittadino fu Pietro Barozzi, che a celebrare il defunto, dopo aver rilevato che allora per tutta Padova erano stati « gemitus, singultus, suspiria », e che davvero « luctus et lacrimarum omnia plena erant », trasportato dall'impeto presecentistico, proseguiva: « ut vero ad divi Antonii templum pervenimus, atque tantus continuo planctus et ululatus exortus est ut.... non templum modo, sed ipsum quoque coelum ruere videretur! »[4]

[1] F. M. Renazzi, *Storia dell' Università degli Studi di Roma*, Roma, Pagliarini, 1800, pag. 128.

[2] P. Barrocii, *op. cit.*

[3] N. C. Papadopoli, *Historia Gymnasii Patavini*, Venezia, S. Coleti, 1729, T. II, pag. 26; Morelli, II, c. 583.

[4] P. Barrocii, *op. cit.*

Con la scorta della orazione funebre del Barozzi, assai compassata, giusta la consuetudine sincrona locale,[1] orazione che noi siam venuti ormeggiando assai da vicino in questa parte dei nostri appunti, insieme con la visione delle vicende biografiche abbiamo seguito in certo modo lo svolgersi della preparazione culturale e pratica del Roselli, che, e per tradizioni domestiche e per gli studi compiuti e per le esperienze diplomatiche e per l'insegnamento impartito ben potremmo dire raccogliesse in sé tutti i requisiti per riprendere degnamente coll'opera sua *Monarchia* nel primo Rinascimento l'arduo tema essenzialmente medioevale *de potestate Imperatoris et Papae,* intorno a cui oltre un secolo addietro si era cimentato pure l'intelletto universale di Dante. Prima tuttavia di chiudere esponendo la trama o « Summarium » della *Monarchia* roselliana ci sia lecito, ad integrazione e a correzione del Barozzi, indugiarci un altro po' sulle vicende del Roselli a Roma e di lui e della sua famiglia nel soggiorno di Padova, donde verrà luce pure sulla composizione della *Monarchia.*

Prescindendo per un momento ancora dalle vere cause per cui Antonio Roselli abbandonava Roma, è dato pensare che a preferire — dopo Roma — Padova, oltre la fama dello Studio lo inducesse il fatto che a Padova i Roselli erano famiglia favorevolmente nota, e da un pezzo, come abbiam visto, ascritta alla nobiltà cittadina. Fu del resto una scelta felicissima. A Padova (dove i Roselli abitarono in via Tadi, n. 4, e in via del Duomo), i Roselli si moltiplicarono e per circa un secolo la famiglia continuò in condizione agiata. Antonio infatti risulta il 10 luglio 1444 possessore di beni nella vicina Pernumia, avuti dagli eredi di certo Francesco Turchetto, e a Pernumia deteneva beni un Pietro Roselo ancora il 19 settembre 1507; di altri beni risulta possessore il 14 novembre a Padova l'Antonio nostro, come risulta vi avessero beni: il figlio Francesco e la moglie (15 ottobre 1470); il nipote Giovanni Battista (25 marzo 1472-1492); il bisnipote Rosello dai sette figli, di cui cinque femmine e due maschi (13 febbraio 1482); Rosello Roselli « quondam Antonii de Este, de anni 34 » (3 agosto 1487);

[1] Vedansene consimili saggi per es. in P. Verrua, *Cinque orazioni dette dall'umanista* Francesco Negri *nello Studio di Padova,* in « Archivio Veneto-Tridentino », vol. I, Venezia, 1922, a spese della R. Deputazione di Storia Patria, pag. 194 sgg.

Giambattista Roselli (1492); e ancora « ser Roselo de. Roselis de Este » (15 novembre 1506).[1]

Piú tardi però nel corso del sec. XVI la famiglia Roselli decade gradatamente dal primitivo fulgore, sino a che nel secolo XVII, il 1626, l'estensore di un codice di memorie patrie padovane è costretto a deplorare che essa « hora non sostenuta da robba o virtú d'alcuno languida ed oscura giace »: ed un altro: « Roselli. Questi sono gente molto honorata, vivono delle loro rendite, ma sono di meno di quello sono stati ».[2] Con Giovanni « de Rosellis de via S. Petri » tal famiglia era passata a far parte dell'arte della lana tra il 1525 e il 1557, pur avendo dato al patrio Consiglio Francesco, forse figlio del nostro Antonio, nel 1451, e Giovanni Battista, nipote di Antonio, nel 1460.[3] E circa i Roselli ci apprende infine un altro codice padovano: « Bonifacio d.r di legge et R[ector?] ha moglie Orsato et figli. La sua casa è in[via] Mezzocono. Un figlio unico è stato ucciso a Reggio [= Arezzo?] l'anno 1604: et cosí viene ad esser estinta questa famiglia in Padova ».[4] Era questo il tramonto lugubre di una giornata fulgidissima. Infatti nel secolo XV la famiglia Roselli, ammessa in Padova sin dal 1451 al Consiglio a cui dette poi ancora Franco o Francesco (fratello di Antonio?) nel 1451 e nel 1456, e un Niccolò nel 1519, come vi fu un Giovanni Battista « Deputà » nel 1460,[1] la famiglia Roselli adunque, omai scissa in vari rami e moltiplicatasi, aveva continuato a figurare assai onorevolmente nella città, nelle cui memorie appaiono per un bel tratto altri valentuomini di tal casata, i quali noi annoveriamo qui senza indugiarci ormai piú a ricercarne la identificazione precisa gentilizia e le reciproche parentele nelle frequenti omonimie ed inesattezze dei documenti.[2]

Un Giovanni Battista, ammesso nel Collegio dei « Leggisti » nel 1451 « fu professore di leggi imperiali per circa 50 anni e si acquistò gran nome. Scrisse varie opere, tra cui si commendano specialmente i Consigli De Monte Pietatis. Morí nel 1494. Battista fu ammesso al Collegio

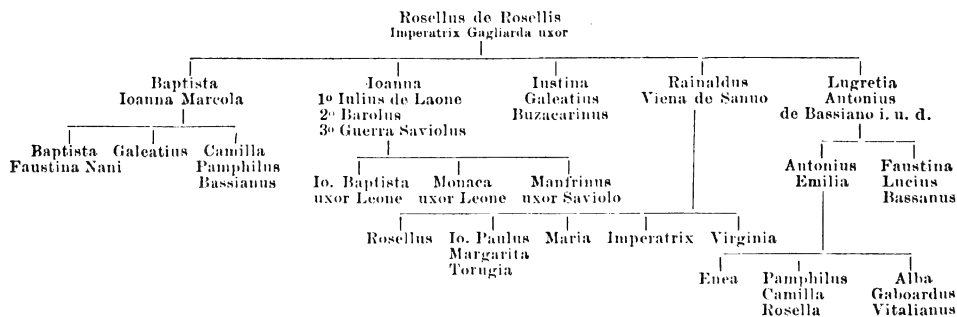
[1] Si veda nell'Archivio Municipale presso il Museo di Padova l'Estimo del 1418, T. 299, c. 170; T. 361, pol. 28, 37; T. 213. poll. 35-41.

[2] B. P. 253, XII, c. 40; B. P. 774, E, 3 v.; B. P. 1239, XV; e nella Biblioteca Universitaria di Padova ms. 1663, c. 79.

[3] B. P. 1363, s. v. Roselli.

[4] Biblioteca Civica di Padova, cod. 149, II, c. 123.

[1] B. P. 1499, III, c. 155 v. e 160 v.; B. P. 1363, s. v. Roselli.

[2] Per chi amasse scrutare nel « mare magnum » di cotali parentele riproduciamo tal quale dal codice B. P. 149, III, c. 181 v. questo che possiamo considerare un seguito del precedente albero genealogico in quanto comprende, salvo errore, la successione maschile e femminile dei due fratelli di Antonio, Battista e Rainaldo cioè, e sorelle loro, con l'indicazione del rispettivo coniuge. Francesco, figlio di Antonio, moriva il 16 marzo 1467; aveva avuto per moglie Elisabetta de Cortosi e ne erano nati il figlio Giovanni Battista e le figlie Angela e Maria, come da Moschetti, *op. cit.*, passim.

E aggiungiamo, pur qui in nota, queste notiziole, forse non del tutto inutili per chi ami trattare questo argomento cosí seducente dei Roselli a Padova. In un foglietto sciolto, che trovammo compreso nel cod. B. P. 1363 tra la c. — donde è desunta la n. 2 della pag. 314, col. 1 — e la c. successiva si legge:

« 1481. 23 luglio. a c. 263.

« Test. 7. Nob[ilis] D[omina] Angela f.[ilia] q.[uondam] N.[obilis] v.[iri] Francisci de Roxellis et Ux.[or] N.[obilis] v.[iri] Alberti de Trapolinis q.[uondam] Sp. Comm. et Nicolisis D. Francisci de Trapolinis.

E pure ivi in altro foglio piú grande, pure sciolto:

dei Leggisti nel 1458 »,[1] e fu anche giudice lo stesso anno. Rosello, figlio di Giovanni Battista, « fu filosofo platonico sapientissimo ».[2] Si ha memoria che « Ant.[onius] q.[uondam] Io. Roselli de Aretio Decretorum Professor » è testimone alla laurea di « Victorinus de Manellis de Burgo S. Sepulchri in Artes » il 16 gennaio 1486 nello Studio di Ferrara;[1] come poco piú tardi D.[omino] Roselo del q.[uondam] Giambà[ttista] habitava a Santa Caterina: di questi furno batt.[ista] Roseli dr. de l'una et l'altra lege et lector publico di Padova ammesso in Consiglio 1493 essendo deputà sopra le chiese ».[2] A Conselve, terra del Padovano, era nel 1554-55 « Vic. Cons. in Cancell.ª » un Rinaldo Rosello, forse lo stesso Rinaldo che figura a Padova « dott. di Legge et Giud. » sin dal 1536.[3] E cosí, mentre c'è chi afferma che la famiglia Roselli si era estinta in Padova con Paolo nel 1510[4] si ha invece sicura notizia di Lucio Paolo Roselli, prete padovano, dottore di Legge, e poeta, il quale, stato alunno di Niccolò Leonico Tomeo (1456-1531), dopo aver scritto da giovane diverse opere rimaste inedite (« De deorum antiquis involucris, seu potius de antiquorum dei veri ignoratione dialogus; Dialogus in quo est Consolatio nobilis Junii Pauli Crassi; Consultatio de mittendis orationibus quas traduxit ad Cardinalem Mantuannum D. Herculem Gonzagam » con unite le orazioni di Isocrate da lui tradotte), emendò il Calepino, tradusse in volgare e dette alle stampe le filippiche di Demostene e altre opere dal greco, scrisse trattati morali ed ascetici; di piú ci sia lecito ricordare in particolare di lui, morto nel 1552, l'opera « Della immagine del vero principe » e l'altra « Flores legum secundum ordinem alphabeticum cum infinitis additionibus et concordantiis doctorum nuper per d. Lucium Paulum Rosellum Patavinum I. U. Doctorem additis, Venetiis, per Guilielmum de Fonntaneto Montisferrati, Anno Domini MDXXXII, Die XV mensis Iunii ».[5]

In questa magnifica inquadratura di intellettualità, tra giuristi, poeti, docenti e uomini pubblici ci è caro veder campeggiare la figura del nostro Roselli, lui pure giurista, poeta, docente e diplomatico, per il quale, ripetesi, il dettare l'opera *Monarchia* doveva apparire come la concretizzazione spontanea, naturale, indefettibile

---

« Roselli

« Nel lib. 40 di Canc.ria C. 233 è il priv.lo di Cittadinanza fatto da Ossato Giustinian cand. Podestà e Luca Tron Capit.o all'infrast.to

« Famosi ac Egregii Iuris utriusque Doctoris D. Ioannis filii Egregii viri Baptistae de Rosellis de Aretio

« 1451 — 19 aprile Not.o Chizzoli

« Lib. 40 sud.o a carte 238.

« 1448 — 3 Maio. Emancipatio Vir Nobilis Baptista q. recolende memorie famosi Legum Doctoris D. Rosellis de Rosellis Civis honorabilis Aretini.

« Dominum Ioannem Finis Civilis Peritum filium suum legiptimum et naturalem.

E a tergo del detto foglio:

« Roselli-Portenari.

« Antonio f. 237.

« Battista f. 283.

« Gio. Batta f. 241-285.

« Lucio Paolo f. 276 ».

Infine, con suo scritto cortese, l'egregio studioso ed amico Cav. Dott. Don Gasparo Zonta, qui altrove ricordato, mi avverte che negli Atti della Università di Padova dal 1405 al 1450 figurano i seguenti Roselli:

1° Antonio Roselli da Arezzo, dottore « in utroque », il nostro cioè;

2° Antonio Roselli da Arezzo, figlio di Giovanni: appare la prima volta il 2 ottobre 1410 dottore nelle arti e vicerettore degli artisti, e l'ultima il 2 aprile 1414 col solo titolo di dottore delle arti: ricorre in tutto 8 volte;

3° Antonio Roselli dottore delle arti e della medicina: appare la prima volta il 16 gennaio 1442, l'ultima il 2 agosto 1447, in una serie di circa un centinaio di documenti, come promotore o teste;

4° Giovanni Roselli, figlio al soprascritto Antonio dottore « in utroque » appare la prima volta il 16 giugno 1440 come teste e scolaro di diritto civile; cosí pure il 28 settembre 1440;

5° Giovanni Roselli, figlio di Antonio dottore delle arti e della medicina, conseguiva il dottorato in diritto civile il 20 dicembre 1448;

6° Giovanni Battista Roselli da Firenze (e da Arezzo) appare come teste il 14 gennaio 1444 e come scolare di diritto il 1446. La prima volta è detto da Firenze (e non Giovanni Battista, ma Giovanni, figlio di Battista); la seconda da Arezzo. Sono due persone distinte?....

[1] B. P. 1462, I, c. 302 r; B. P. 1134, c. 28.

[2] Alla Biblioteca Civica di Padova cod. 2055 s. v. Roselli.

[1] G. Pardi, *Titoli dottorali conferiti dallo Studio di Ferrara nei secoli XV e XVI,* Lucca, A. Marchi, 1900.

[2] B. P. 1232, c. 422 r.

[3] B. P. 1499, III, c. 151, v.; B. P. 1476, B.ª 4ª, e nella stessa Biblioteca Civica Cod. 2055 s. v. Roselli.

[4] B. P. 1476 Bª 4ª.

[5] Morelli, III, c. 601; B. P. 1134, XI, c. 28.

della salda sintesi costituitasi su tale argomento solenne nello spirito suo intensamente nutritosi in mezzo alle esperienze domestiche e personali e per effetto della preparazione culturale e didattica.

Lo Studio di Padova, dove il Roselli veniva nel 1438 per insegnarvi « de mane » il diritto canonico per cinquecento lire d'oro all'anno, da quali maestri fosse allora illustrato ci dice dopo il 1450 il contemporaneo Enea Silvio Piccolomini in una pagina del citato « De viris aetate sua claris », la quale, avendo per noi un sapore caratteristico, riportiamo integralmente: « Veneti ius civile parvi faciunt, nam consuetudinibus et municipali iure utuntur, quamvis nonnunquam, ubi res dubia est, iurisconsultos interrogent. Hinc si qui sunt in studiis Veneti, plerumque aut Artibus, aut Medicinae, aut Oratoriae student. Quidam Ius Canonicum sequuntur, qui beneficia quaerunt. Habent autem scholas generales Paduae, ubi plurimos praestantes viros habuere; sicut Raphaelem Fulgosium et Raphaelem Cumanum, qui multa in iure civili scripsere, ibique sepulti sunt. Paulus quoque de Castro illuc legit, et modo iacet. Legit ibi Hugo [Benci] Senensis, medicorum Princeps, Iacobus de Forolivio, Medicus Maximus, ibique iacet. Iacet ibi Paulus de Venetiis, qui plurima in Logica scripsit, Antonius de Cermisono, qui inter medicos claruit, Prosdocimus [de' Conti], qui gibbosus struncatusque vir tantum iuris didicit ut omnibus esset aequalis, cuius post uxorem Antonius de Rosellis accepit, qui modo ibidem tenet Cathedram, qui praeceptor meus Senis fuit: nam sub eo Ius Civile audivi. Is nunc senex est: opus edidit de *Monarchia*, quod adhuc non publicavit. Ibi quoque Io. Franciscus de Capitibus Listae, ibi Iacobus de Puteo,[1] singulares Iuris interpretes, multique alii clarissimi viri nostris temporibus floruerunt ».[2] In quanto però al Roselli è da ritenere con sicurezza non lo toccasse omai piú la bonariamente malignetta insinuazione del Pontefice umanista che a Padova il « Ius Canonicum sequuntur, qui beneficiá quaerunt » e lo vedremo meglio tra breve.

Certo allo Studio di Padova crebbe lustro l'insegnamento del Roselli, omai gratificato di titoli costantemente accompagnantisi al suo nome nei documenti sincroni, quali « Iuristarum Princeps » o « Iuristarum Monarcha » o « Sapientiae Monarcha », il quale ultimo costituí poi da solo tutto l'epitaffio apposto al suo mausoleo. Cosí anche dopo la morte di lui, nello Studio stesso, Francesco Negri, nella sua orazione per la laurea di Gerolamo Reguardati, oriundo toscano, osannando alla Toscana madre di tanti ingegni eletti, esclamava: « Taceo utriusque virtute insignia, quibus semper honestata gens etrusca floruit: hinc enim Adigerius Dantes, theologus eminentissimus; hinc Bocatius historicus; hinc Petrarcha, vates facundissimus, huiusce templi nostri splendidissima gemma, patres venerandi; hinc Aretini oratores; hinc denique Roscielli duo, quorum alter, philosophorum princeps, cum vestrum non immerito Gymnasium decorarit, in huius patriae sinu nunc feliciter quiescit; alter vero, tamquam sol clarus inter caetera sidera, Iuris Utriusque Consultus in omnium oculis emicat ».[1]

Tuttavia nei vari insegnamenti, oltre il diritto canonico, da lui impartiti, giusta le consuetudini e le esigenze del tempo anche il Roselli dopo qualche anno si vide accanto dei « competitori » o « concorrenti », prima in Paolo da Castro, civilista (che col Roselli appare uno dei piú illustri giuristi di allora), e poi in Cosimo Contarini, Iacopo Zocco ferrarese, e « in decreto interpretando », in diritto civile, Francesco Barozzi, autore del « De cognitione Iuris », nipote, per parte di madre, del Pontefice Paolo II.[2] Nonostante la valentia quindi non lo risparmiarono le amarezze che erano inerenti alle condizioni dell'insegnamento nello Studio; e ce ne informa bene il seguente documento — pure informato a tanta deferenza verso di lui — desunto dagli atti del Consiglio di Padova:

« MCCCCXLIIII die Iovis XIII Augusti.

[1] La Francisci Nigri *Veneti, Doctoris, in Ioannis Iacobi Putei, excellentissimi Philosophorum Principis, in celeberrimo Gymnasio Patarino Philosophicae Lectionis Ordinarium locum occupantis, luctuosum obitum pedestri syrmate pullata funebris Oratio* pubblicavamo in cit. *Cinque orazioni* ecc., pag. 213 sgg.

[2] Vedi n. 2, pag. 316, col. 1.

[1] F. Negri, *Cinque orazioni* cit., pag. 211. Lo stesso Negri in altra orazione per Francesco Maltraversi esalta Giovanni Battista Roselli, nipote di Antonio, come «iureconsultorum Principem» (pag. 227); e Antonio da taluni fu dichiarato un nuovo Licurgo e un nuovo Solone, come dai citt. *Elogi*, p. 7.

[2] Morelli, II, c. 535 sgg., M. F. Sansovino, *Venetia.... descritta*, Venezia, Curti, 1663, pag. 389 v.

« Convocato Consilio communis paduae loco ; modo consuetis. In quo interfuerunt Magnici domini Rectores videlicet dominus Lucas :uno honorabilis potestas et dominus Iacobus arbadico honorabilis Capitaneus padue nec non onsiliarii numero XLVIIII. Spectabilis legum octor dominus federicus de Capitibus liste unus x dominis sapientibus ad utilia deputatis nomine uo et sociorum exposuit ad eorum notitiam per-enisse quod eximius et famosus Iuris utriusque octor dominus Iacobus de Zocchis est conductus d legendum in civitate Ferrariae per ducatis 00 in anno ab illustri domino Marchione dicti oci. Et insuper multi et multi scolares studen-es hic padue querunt discedere hinc eo quod licant non bene contentari de lectura clarissimi uris utriusque doctoris domini Antonii de ro-elis nisi habeat doctorem legentem in concur-rentia eius. Quae res quantum iacture et inco-modi huic studio ac toti civitati nostre sit ala-tura nemo est qui iam dubitet. Et propterea optimum esset providere superinde. Et deinde factis multis disputationibus superinde posita fuit tandem pars infrascripta videlicet.

« Vadit pars quae per hoc consilium detur libertas spectabilibus dominis deputatis ad utilia praticandi cum clarissimo Iuris utriusque doc-tore domino Antonio de Roselis cum illis dul-cioribus verbis et suasionibus quibus videbitur prudentiis suprascriptorum dominorum ad utilia ut velit consentire ac pati quod sibi detur unus doctor sibi gratus qui legat in concurrentia sua in hoc studio.

« pro parte — ballote XL^ta
« contrarie — ballote IX } et est capta
« non sincere — ballote o

« Super facto domini Jacobi de Zochis fuit si-militer notata una pars que non fuit posita iussu domini potestatis ».[1]

Naturalmente numerosissimi furono gli sco-lari del Roselli nel lungo periodo del suo inse-gnamento padovano, tanto numerosi che nei soli anni dal 1438 al 1450 negli atti della Uni-versità per esami e per lauree il nome di lui figura circa duecento volte a cominciare dal 4 novembre 1438 e poi ininterrottamente in se-guito per lo piú come promotore e solo talvolta come testimonio.[2] E taluni degli scolari (non dimentichiamo Pio II, alunno di lui a Siena) ascesero poi ad alte cariche, come il ricordato Ardicino della Borsa, finito Cardinale, e Gio-vanni Bertacchino da Fermo, che, di qualche riputazione negli studi legali, divenne avvocato concistoriale e lasciò varie opere;[1] piú larga fama acquistarono Giovanni Hinderbach, lau-reatosi a Padova nel gennaio del 1452, e Ber-nardo Bembo, — il padre del cardinale Pietro, di cui il Roselli era promotore in ambo le Leggi il 1465; fu suo scolaro anche Francesco Con-tarini, autore di un dialogo lucianesco, visto dallo Zeno.[2]

Non meno che l'insegnamento e l'azione di diplomatico le opere giuridiche dettero celebrità ad Antonio Roselli.

Già, poco piú su, abbiam detto del *De Le-gitimationibus*, l'opera che, da lui composta a ventisei anni e dedicata ai Malatesta di Pesaro, fece testo prestissimo e leggevasi negli Studi, vivente l'autore.

Altre opere sue si ricordano le seguenti: *De successionibus ab intestatis*; *De usuris*; *De inditiis et tortura*; *De indulgentiis*; *Consilium matrimoniale*; *Repetitio in Caput « Quidam Epi-scopus et in alios titulos Legis Civilis*; dai cui soli titoli si ricava come la mente scrutatrice di lui amasse applicarsi — e si direbbe con profitto dell'universale — alle questioni piú gravi atti-nenti alla vita pratica e veramente vissuta, di modo che non è forse da escludere sia vero quanto ci tramanda uno studioso della cultura padovana, che cioè, per avere il Roselli dedi-cato alla Signoria due delle sue opere (quali?), il Doge disponesse il 27 ottobre 1460 circa l'in-segnamento da lui impartito: « Antonio Roselli per aver dedicato al Prencipe due Libri legga quello vuole e quando vuole! » La trattazione *De usuris* andò pure pubblicata a stampa e sta nel tomo VII, pag. 67 della generale raccolta

---

[1] Archivio del Museo Civico di Padova, Atti del Consiglio, II (4), pag. 126.

[2] *Acta graduum Academicorum Gymnasii Patavini ab anno MCCCCVI ad annum MCCCCL cum aliis antiquioribus in appendice additis indicio historico collecta ac digesta curantibus* G. ZONTA *et* IOH. BROTTO, Padova, Tip. Seminario, 1922, s. v. Roselli.

[1] G. MAZZUCHELLI, *Scrittori d'Italia*, T. II, P. II, pag. 1025. V. anche n. 1, pag. 324, col. 2.

[2] MORELLI, I, c. 293; II, c. 538; III, c. 17 e 100; A. ZENO, *Dissertazioni Vossiane*, I, pag. 191 e 194. Per Giovanni Hinderbach P. VERRUA, *Umanisti ed altri studiosi « viri » italiani e stranieri di qua e di là dalle Alpi e dal mare*, vol. 3, serie I, della Biblioteca dell'« Archivum Romanicum », Genève, L. S. Olschki, 1924, nell'indice.

dei Trattati Legali uscita a Venezia nel 1584: a richiesta di qualche magistrato, che, per mezzo di Checco Leone, aveva interrogato il Roselli se il cambista è da considerarsi usuraio, il nostro giurista scrisse questo trattatello per dimostrare che il cambio usura non è.[1]

Tra le opere di lui dunque si rinviene pur anco quella *De indulgentiis*. Materia pericolosa questa! Né noi stenteremmo a credere che il Roselli l'abbia trattata come necessariamente doveva trattarla quegli che, a detta del suo scolare Bertachini, « obiit non credens aliquid esse supra tecta domorum! » Avrebbe pur scritto il Bertachini « eum [= il Roselli] christiana dogmata minus pie tenuisse ». Non per nulla il Roselli è stato pure l'autore di *Monarchia sive Tractatus de Potestate Imperatoris et Papae....* Ma non ci ha strombazzato il vescovo Pietro Barozzi nella sua « Oratio in funere Antonii Roicelli » che, quando il Roselli ebbe composto « praeclaram illam et inter pauca laudatam *monarchiam* », quest'« opus simul Eugenio Summo Pontifici, simul collegio Cardinalium ita placuit ut.... » (pag. 178) etc. etc.? Come va questa faccenda? Come sia andata non sappiamo proprio bene: diciamo tuttavia quel che con sicurezza sappiamo.

Certo è anzitutto che il vescovo Pietro Barozzi, se pronunziò davvero cosí com'è l'orazione a stampa, non deve aver conosciuto integralmente la *Monarchia* del Roselli; e « in funere », con carità cristiana, dell'autore non disse che il bene e con senso di opportunità commendevolissimo non tenne nessun conto delle voci, che sull'ortodossia del defunto correvano quando questo era vivo, le quali è probabilissimo pure egli conoscesse. Non senza ragione il Roselli aveva lasciato le aure di Roma per quelle della Repubblica Veneta! E le voci dicevano che Antonio Roselli, dopo i grandi servizi da lui resi al Pontefice Eugenio IV, dei diritti della cui autorità era stato cosí competente ed efficace difensore a Basilea e a Ferrara, avesse aspirato nientemeno che al cardinalato, e il Papa non si sarebbe dimostrato alieno dall'accontentarlo, anzi, quando poi la Chiesa Gallicana aveva creato delle difficoltà alla Santa Sede, « novitates sopiturus » al re era stato mandato proprio il Roselli « sub spe purpurei galeri ». Conchiusa soddisfacentemente la sua missione, il Roselli, tornato a Roma, aveva chiesto la « promissam dignitatem »; ma il Pontefice gli avrebbe accampato come ostacolo lo stato coniugale di lui. « Et cum ille glossarum, aliorumque interpretum auctoritate se a summo Pontifice sacrarum constitutionum vinculis solvi posse contenderet, Eugenius, speculatorem contrarium asserentem obiciens, hominem elusit. Qua re indignatus Rosellus adversus Praelatos librum *Monarchiam* nuncupatum composuit » e, fuggito da Roma, se n'era venuto a Padova.[1] Sapeva nulla di tutto ciò il Barozzi? Non è probabile

---

[1] B. P. 1134, XI, c. 28. MORELLI, II, c. 669. Nel monumentale *Tractatus tractatuum universi iuris, duce et auspice Gregorio XIII. Pont. Max., in unum congesti, XVIII materias, XXV voluminibus comprehendentes*, Venetiis, 1584, voll. 28 *comprehenso indice* voll. 3, in-fol., il *De inditiis* sta nel vol. XI, pag. 290; il *De indulgentiis* nel vol. XIV, pag. 147; il *Tractatus legitimationum* nel vol. VIII, parte 2ª, pag. 75; il *De Successionibus* nel vol. VII, pag. 66. Il *Consilium matrimoniale* andava stampato nel 1580 a Francoforte, e la *Repetitio* a Venezia nel 1587. In G. OUDINI *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis*, Lipsiae, M. G. Weidmann, 1732, vol. III, pag. 2338 del Roselli ricordasi pure un « Tractatus amplissimus *De ecclesiastica potestate ad Sigismundum Imperatorem* M. S. in Regia Galliarum Bibliotheca, Cod. 4267 » ed accennasi ad altro trattato, solo ricordato da A. POSSEVINO, *Apparatus sacri*, t. I, pag. 104. Per il Roselli l'OUDIN rimanda al TRITHEMIUS, al SIMLERUS, (*Epith. hist.* GESNERI pag. 66), al WHARTONUS in *Continuatione historiae literariae* G. CAVI, a. 1450, pag. 135; all'ISIDIUS in *Catal. Biblioth. Oxon. publ.*, Oxonii, 1467 sub v. Rosellus A. Per altre opere inedite del Roselli v. *Elogi* citt., pag. 9 n., e pag. 12, n. 1.

[1] MORELLI, II, c. 537 sgg. Il Bertachini parla addirittura di bigamia del nostro Roselli. Alla questione 25ª del suo trattato « quaero an bigamus possit eligi episcopus » l'autore risponde « no », soggiungendo: « idem dic et in cardinali: qui bigamus, esse non potest, nisi pape cum eo dispenset.... Antonius rosellus monarcha nostri temporis non potuit obtinere cardinalatum sibi promissum ab Eugenio pontifice, quem dominus Antonius defendit in concilio basiliensi; Eugenius enim nolens servare fidem excusabat se quia dominus Antonius fuerat bigamus et cum requisitus esset de dispensatione respondit dicto Antonio allegante pro se dictum glo. et doctrinam Bal. ubi supra se nolle dispensare ex quo specu. negabat posse. sic quod fuit delusus propter quod dominus Antonius indignatus composuit pulchrum libellum contra praelatos et ex curia aufugit ad studium paduanum ubi multos annos legit me audiente et tandem obiit non credens aliquid esse supra tecta domorum ». Cosí in *Tractatus de episcopo illustrissimi I. U. monarche do.* IOAN. BERTACHINI *de Firmo*, Lugduni per Bonnin, 1533, c. 21 v.

non sapesse nulla: comunque « in funere » ne tacque, ed accennò anzi al compiacimento del Pontefice e della Corte di Roma per l'opera del Roselli; e, se tal compiacimento davvero ci fu, bisognerebbe ritenere che o il Roselli stese due diverse, e contraddittorie anzi, redazioni dell'opera sua, dapprima a Roma una in senso favorevole alla Santa Sede — redazione la quale a noi sfugge — e l'altra contraria alla Santa Sede, quella poi andata alle stampe, oppure (il che è assai piú probabile come apparirà dal « summarium » dell'opera) durante il suo soggiorno romano egli aveva lasciato circolare dell'opera sua solo certe parti, le parti ortodosse, magari quelle, in cui si riferivano le ragioni adducibili a sostegno dell'autorità pontificia di fronte all'Imperatore, e non quelle invece, in cui l'Imperatore troneggiava in una rocca cosí forte da dominare anche sul Pontefice: per cui sarebbe a chiedersi col Bertachini se la partenza da Roma non fu proprio una fuga dopo il pericolo manifestatosi per lui per qualche indiscrezione trapelata sul reale contenuto del suo trattato *de Potestate Imperatoris et Papae*, di guisa che il Pontefice, contrariamente alla bonaria mistificazione del Barozzi, propriamente nessun merito avrebbe della successiva sistemazione del Roselli a Padova. Del resto Pio II stesso ancora nel 1450, come abbiam visto scriveva che il Roselli « opus.... de *Monarchia*.... adhuc non pubblicavit ». In quanto poi allo stato matrimoniale del Roselli ostacolante l'imposizione del cappello cardinalizio, nulla vi è da eccepire a tal difficoltà; tutt'al piú, se è inverosimile egli fosse bigamo a Roma, e, venuto a Padova, il nostro « Iuris Monarche » si sposava la moglie già del collega gobbo e sciancato Prosdocimo dei Conti, questa sarà stata una seconda moglie, donde l'accusa forse grottesca di bigamia risalente a Roma: certo di moglie e figli di lui vi è traccia nei documenti.

Tornando alle ipotesi sulla composizione della *Monarchia* appunto non manca chi scrive che « Antonio Roselli, trovandosi a Roma, incominciò a scrivere l'opera intitolata *Monarchia* e ne diede fuori qualche parte, con aggradimento della Corte e del Papa. Venuto a Padova, continuò la stessa opera, e qui fece nel 1444 quella parte che tratta dei Concilii. Dedicò questa parte alla Repubblica vedendosi un esemplare bellissimo di essa in Padova, presso l'ab. Brunacci, scritto in cartapecora con bellissime miniature e con quella dedicazione », con la dedica cioè alla Repubblica.[1] Non è opera di getto adunque né pienamente armonica la *Monarchia* del Roselli: risultante da varie parti piú o meno abilmente fuse insieme era pubblicata postuma per la stampa con dedica a Federico III, duca d'Austria, eletto imperatore, quale la si legge nella edizione di Venezia del 1487 ad opera di Ermanno di Lichtenstein di Colonia:[2] Ma « Niccolò Franco, legato del Papa nel dominio Veneto, pubblicando l'anno 1491 le sue Costituzioni (le Costituzioni del Legato furono pubblicate l'anno 1491, 10 aprile, nella Cattedrale di Venezia), dopo aver stabilito che " de cetero " non si stampasse verun libro senza la revisione ed approvazione del vescovo rispettivo, o dei di lui deputati, comanda cosí: " Eos quoque qui *Monarchiae* Librum per Antonium Rosellum Jur. Doct. compositum ac etiam qui Conclusiones et Tractatus Domini Mirandulae (Pico) impresserunt, aut imprimere fecerunt, vel emerunt, seu quovis modo habuerunt, praesenti Constitutione sub eadem excommunicationis poena mone quatenus illos, infra terminum XV dierum post harum publicationem factam in Cathedrali Ecclesia Civitatis seu Diocesis, in qua habitant, computandorum, comburant, ita quod non sint amplius in rerum natura, nec illos de coetero aliquis imprimat, seu imprimere faciat, seu quovis modo accipiat, aut apud se retineat.... ". E ciò sotto pena di scomunica da incorrersi ipso facto, riservata alla sede apostolica e al suo Legato. (Apud MANSI, supplem. Concil. T. VI, pag. 60). Non ostante la proibizione, la *Monarchia* fu ristampata in Venezia nella prima generale Raccolta de' Trattati Legali pubblicata l'anno 1548.... [sic].... E f. Silvestro Prierate scrivendo contro Lutero, chiamò per quest'opera empissimo il Roselli ».[3]

---

[1] MORELLI, II, c. 669.

[2] In C. OUDINI *Commentarius* cit. si ricorda della *Monarchia* altra edizione veneziana del 1483, non ricordata da altri. Chi poi saprà ritrovare il codice miniato della *Monarchia* roselliana appartenuto al Brunacci?

[3] MORELLI, II, c. 681, sgg. B. GONZATI, *La Basilica di S. Antonio da Padova descritta e illustrata con tavole*, Padova, A. Bianchi, 1853, se erroneamente pur esso attribuiva al Roselli il trattato « De Matrimonio » del Butrio, (vol. II, pag. 139, n. 2) riteniamo abbia intravisto il vero quando, a proposito del subitaneo abbandono di Roma, e della venuta del Roselli a Padova, scriveva (pag. 140 sgg.):

Dicevamo che la *Monarchia* del Roselli quale leggesi per le stampe non è lavoro di getto né pienamente armonica, ma risulta da varie parti piú o meno abilmente fuse insieme appunto all'atto della stampa, (e non ad opera dell'autore ormai morto), giusta le consuetudini, del resto, di umanisti e studiosi del tempo. Tal carattere chiaro apparirà col riassunto, che dell'opera daremo alla fine di questi appunti: ma fin d'ora sia lecito ricordare per esempio la affermazione che si legge sul bel principio, nel « Prohaemium » generale, affermazione giustificata nella prima « dedicazione » alla Signoria di Venezia, ma affatto fuor di posto nel proemio dell'opera risultante dedicata per le stampe all'Imperatore: « nec spe quaestus, vel ut magistratum sacerdotiumve ambitu consequar, propter quae ipsi prophani falsa scribendo libenter incespitant, venio ad scribendum; nec ut Principibus aduler (nam ipsam horreo publicam Regum pestem:) quin potius ut temeratorium arrogantiam rusticam veritatis freno compescam, et ut grassantis stultitiae error amplius non aspiret ». Niun dubbio che, anche tra parentesi, il giudizio sui re non sonava gradito al loro capo, all'Imperatore: esso certo è un reliquato irrazionale dell'opera originariamente offerta alla Signoria della Repubblica di Venezia. Cosí ci è lecito opinare non sia originale e primitiva la chiusa del proemio generale: « Pro voto igitur tanti expeditione religiosi te esse numen certissimum, Federice Dux Austriae, serenissime Caesar, invoco: quem pro divini reparatione imperii horrendo sacrilego, ingenti schismate iam confusi, post fraternum imperium praefecto terrenae monarchiae coelitus missum arbitror, ut tui terreni favore imperii divina iura respirent. Tali ergo hoc sancto etiam suffultus praesidio tute de re tua, publico honestique iure profecto, a modo disseram ». Il che mal si concilia con l'atteggiamento tenuto dal Roselli nel 1443, quando, in una controversia sorta in Germania per la conservazione delle insegne imperiali a Norimberga, a favore della città e contro Federico III fra altri Professori di Padova si schierava anche il Roselli.[1]

L'edizione della *Monarchia* uscita a Venezia nel 1487 è senza frontispizio: la 1ª pag. cioè è bianca, e in 2ª pag. si legge senz'altro il « Prohemium generale » nella 1ª colonna, cui tien dietro il « Prohemium speciale », che occupa la 2ª col. Le pagg. sono alte cm. 30 e larghe cm. 20 1/2, stampate a due colonne; ogni colonna è larga cm. 7 1/2, e l'intervallo bianco tra esse è di un mezzo cm. La inquadratura della stampa è di cm. 15 × 24 1/2; ogni colonna è di 67 righe. Le pagine sono numerate da una parte sola nel r.; il numero 1 della 1ª pagina però non è impresso né nel r. né nel v. È stato lasciato lo spazio bianco per la miniatura delle iniziali e del proemio generale e del proemio speciale; altro spazio piú piccolo si ha a pag. 2 r. al vero principio dell'opera, e spazio piú piccolo ancora al principio di ogni capitolo, e in essi è stampata in piccolo e minuscola la iniziale da miniarsi, che però poi non venne miniata. Sono 111 pagg. numerate nel r., cioè complessive pagg. 222. Ma mentre le prime quindici o sedici cc. (cioè le prime 30 pagg. circa) sono stampate in modo che rimane visibile ad un semplice sguardo la divisione in capitoli per effetto degli spazi bianchi delle iniziali, dopo la c. 16 la stampa col procedere delle pagg. va diventando sempre piú fitta, quasi continua, con rarissime ripartizioni dell'opera tipograficamente visibili, fino a che diventa per davvero continua; piú avanti tuttavia, verso la fine, con la c. 103 ripiglia la divisione tipografica visibile all'occhio con gli a capo e gli spazi in bianco per le miniature.

L'« explicit » dell'opera si legge nel v. della c. 111 e suona:

« Finit tractatus de potestate imperatoris ac papae et an apud papam sit potestas utriusque gladii et de materia conciliorum, qui appellatur

« Le supposizioni in tal proposito sono parecchie. Chi lo disse sdegnato del papa perché non lo creò cardinale in ricompensa di quanto aveva operato per lui: ma come averne speranza se aveva menato moglie due volte? Altri in quella vece sostengono che cagione della sua fuga fosse stato il timore di aver incontrato la pontificia condanna per il suo trattato *De Monarchia*, ciò che sembra piú verosimile: perché in quell'opera s'era fatto a provare come il papa non abbia alcun diritto sullo stato temporale dei principi ». L'Oudin, l. cit., cosí riassume il *De Monarchia* del Roselli dopo aver detto che l'opera giustamente fu messa all'Indice: « .... in hoc opere, adductis et Scriptura Sacra, SS. Patruum scriptis, ratione et utroque iure argumentis, probare nititur Romanum Pontificem in temporalibus nihil iuris vel praesidentiae habere, neque ullam gladii civilis acthoritatem, quin nec ullam supra reliquos Episcopos in Ecclesia superioritatem habere ».

[1] *Elogi* citt., pag. 11, n. 1.

monarchia editus per excellentissimum utriusque iuris doctorem dominum Antonium de rosellis de aretio. Impensisque et arte Hermanni Lichtenstein Coloniensis est impressum anno salutis millesimo quadringentesimo octuagesimo septimo nono calendis Iulii Venetiis. ».

Orbene la copia, la quale di quest'opera si conserva a Venezia nella Marciana con la segnatura: « Incunabuli, v. 372-73 — Legato nobile Girolamo Contarini, 1843 », — non è una copia a sé, ma sta legata assai opportunamente insieme con altra opera a stampa, dal titolo « Opusculum in errores Monarchie » di cc. 24 (complessive pagg. 48) non numerate, stampate con lo stesso carattere dell'opera del Roselli, con divisioni tipografiche però sempre ben visibili. Suona l'« explicit » di tale « opusculum » geminato all'opera del Roselli, come antidoto:

« Explicit replica inquisitoris Germanie fratris Heinrici institoris adversus dogmata perversa Roselli. Impressa Venetiis arte et ingenio Iaçobi de Leucho: expensis tamen domini Petri Liechtensteyn. Anno domini 1499 die vero Iulii 27 ». E come « trait d'union » tra l'una e l'altra opera, dopo un foglio bianco sta una tavola di tre pagg. di stampa cosí intestata:

« Operis praesentis de potestate pontificis maximi romanorumque imperatoris quod monarchia inscribitur ut longe inquisitionis labor absit ordinare sequentem volumus tabulam: in qua omnia summatim sunt posita cum suis dubiis praecipuis ».

Al titolo impresso nel bel mezzo di una pagina per tutto il resto bianco, e che è adunque: « Opusculum in errores Monarchie » tien dietro nel v. della c. un « Proemium auctoris » che è bene riprodurre nei tratti fondamentali:

« Nobili et clarissimo theologie doctori Anthonio Pizomannis Veneto frater Henricus institoris dicte facultatis immeritus professor ac heretice pravitatis per superiorem germaniam inquisitor ab apostolica sede specialiter delegatus ordinis predicatorum Salutem...... Petitis a me .... ut adversus Anthonii roselli Aretini dogmata dudum per.... Tervisinum antistitem tunc a latere legatum ac.... patriarcham dignissimum Venetiarum recte condemnata et incinerata aliquam solidam fideique consonam doctrinam conscriberem. Allegando hoc pernecessarium fore cum ipsi adversarii, fautores videlicet doctrine roselli, insultandi occasionem sumunt asserentes de facto potius quam de iure fuisse in tali condemnatione processum, cum nulla doctrina sit sine opposita replica abiicienda aut refutanda...... Vestris instantiis condescendere cupiens pauca adversus roselli dogmata collecta.... offero.... Quare.... omnium obloquentium ora obstruans, eorum praecipue qui in reprehensionem condemnationis prefate doctrine roselli facte a prefatis reverendissimis patribus et dominis sua ora impudice laxare non verentur, asserentes minus iuste contra ipsum rosellum fuisse processum, in ea precipue parte ubi romanum asseruit pontificem super spiritualia et temporalia non habere universalem primatum et iurisdictionem; cum non solum hoc ipsum asserunt immo quod nec christus super temporalia actu vel potentia dominium humanum habuerit ipsum etiam universalem ecclesie pastorem cesaree potestati esse inferiorem in temporalibus asserere non erubuit, addens quod et pilatum plenam iurisdictionem in christum ipsum occidendi habuerit, et quod nisi illam habuisset humanum genus per eius mortem redemptum non fuisset: cum aliis quam plurimis annexis articulis erroneis. Et cum manifestum sit talia plurimum esse a fide aliena: quam et violare sacri testantur canones: quicumque adversus illam agit.... non solum iniustus verum et hereticus dicendus sit ibi discernitur. Ideo ne simplicium corda callidis persuasionibus roselli etiam per germanie partes.... per amplius inficiantur.... Nos omnes et singulos qui perversa dogmata roselli penes se retinent et in usu et exercitio legendi et disputandi non ostante predicta condemnatione.... habere voluerint requirimus et monemus ac monendo in virtute sancte obedientie et sub penis in iure contentis precipimus et mandamus quatenus deinceps a tali exercitio legendi et disputandi in favorem et defensionem dogmatum roselli abstineant et codices igni tradant. Quod si difficile et damnosum hoc eis videretur ex tunc presens opusculum et correctorium ex adverso collectum penes se retineant ut sic oppositis iuxta se positis diligentique studio perlustratis veritas ipsa amplius innotescat. Si autem quod deus avertat nostrorum monitorum.... immo vero apostolicorum immemor aliquis extiterit: sciat se sic rebellem...... nobis immo revera ecclesie sancte dei excommunicationis sententia innodatum. Quam excommunicationis sententiam in talem sic inobedientem contumacem et rebellem nobis immo sanctissimo domino.... pape

in hiis scriptis sententialiter promulgamus. Notificantes quod si quis permiserit se prefata sententia innodari procedemus contra ipsum ad penas alias graviores et ad incursiones earundem prout ius et iusticia suadebunt. Datum Venetiis vicesima tertia mensis Augusti: Anno domini 1496. pontificatus sanctissimi domini nostri pape Alexandri anno 7 ».

Nella pag. successiva comincia il testo con un capitolo così intestato:

« *Tabula super duas partes opusculi fratris henrici adversus dogmata perversa d. Antonii roselli et permittitur* [sic] *questio introductoria* ».

Povero fra Enrico, « hereticae pravitatis per Superiorem Germaniam inquisitor »! Come sarebbe egli rimasto, se gli avesser detto, quando con tanto zelo si adoperava perché i « perversa dogmata » del Roselli non penetrassero nella sua Germania, e contro di essi pubblicava il suo « correctorium », come sarebbe rimasto se gli avessero detto che poco piú di un secolo dopo proprio nella sua Germania i « perversa dogmata » del Roselli avrebbero avuto l'onore di una ristampa in opera monumentale, senza l'apparato del suo « correctorium » e sarebbero stati considerati come una specie di vangelo politico?

L'esame anche superficiale dell'opera roselliana spiega i provvedimenti dell'autorità ecclesiastica. Ma d'altra parte si spiega pure come, date le idee di cui èra banditrice, la *Monarchia* del Roselli andasse ancora una volta stampata nella collezione monumentale, la quale reca il titolo:

Monarchia S. Romani Imperii sive Tractatus de Iurisdictione imperiali seu regis, et pontificia seu sacerdotali; deque potestate Imperatoris ac Papae, cum distinctione utriusque Regiminis politici et ecclesiastici; ex singulari mandato aut permissu Imperatorum romanorum et graecorum, nec non Regum Germaniae, Galliae, Italiae, Hungariae, Angliae, Bohemiae, etc. a Catholicis Doctoribus conscripti atque editi et nunc iterum ex tenebris producti, recensiti, ac oppositi Tractatibus eorum, qui utramque Potestatem in spiritualibus et temporalibus aut adulatorie aut imperite confundunt; studio atque industria Melchioris Goldasti Haiminsfeldii .... Hanoviae, Typis Thomae Willierij, impensis Conradi Biermanni et consort. MDCXI, in-4.

In tale raccolta di Trattati il trattato XVIII è appunto:

Antonii Roselli IC. et Consiliarii Caesarei *Monarchia sive Tractatus de Potestate Imperatoris et Papae Tempore Sigismundi Imperatoris et Eugenii Papae IV scriptus et sub Friderico III Imperatore recensitus atque auctus*

e va da p. 252 a p. 556, ben accompagnandosi con le altre opere nel volume raccolte, scorrendo l'elenco delle quali ben si comprende lo scopo della pubblicazione, chiaramente definito del resto nel titolo generale di essa.[1] Il con-

[1] Ecco un elenco, assai significativo, di talune delle opere contenute nella raccolta del Goldast: « II, Hincmari Archiepiscopi Rhemensis, *Admonitio de Potestate Regia et Pontificia et de utriusque Regiminis administratione*, f. 3-7; IV, Petri Cassiodori Equitis Angli, *Epistola de Tyrannide Pontificis Romani in iura Regni et Ecclesiae Anglicanae*, f. 11-12; V. M. Guilhelmi Okami Monachi Franciscani et Professoris Parisiensis, *Disputatio super Potestate Praelatis Ecclesiae atque Principibus terrarum commissa*, f. 13-17; VI, M. Henrici Chachemii Monachi Franciscani et Cancellarii Imperialis in Aula Ludovici IV, Imp., *Informatio de Nullitate processuum Papae Iohannis XXII contra Ludovicum Imperatorem*, f. 18-20; VIII, Anonymi Auctoris, *Tractatus de aetatibus Ecclesiae, contra primatum et superioritatem Papae*, f. 25-29; X, Rudolfi Praellaei Consiliarii Regii, *Tractatus de potestate Pontificiali et Imperiali seu Regia ad Carolum V, Regem Galliae*, f. 39-57; XI, Philothei Achillini Consiliarii Regii, *Somnium viridarii de Iurisditione Regia et Sacerdotali*, f. 58-228; XII, Parisiensis, Oxoniensis, Pragensis et Romanae Academiarum, *Epistola, de Auctoritate Imperatoris in schismate Paparum tollendo.... ad Urbanum Papam et Wenceslaum Imp.*, f. 229-231; XIII, M. Ioh. Hussi Rectoris Pragensis, *Determinatio de Civili dominio clericorum quem de Ablatione temporalium a Clericis iscripsit*, f. 232-241; XIV, Anonymi cuiusdam Graeci, *Disceptatio cum Cardinalibus Romanis, De Primatu Papae*, f. 242; XV, Barlaami Monachi, *De Primatu Papae libri II*, f. 243-247; XVI, Ioh. Charlerii Gersonensis, Cancellarii Parisiensis, *Opusculum de Ex communicationis valore*, f. 248-249; XVII, Eiusdem, *Resolutio circa materiam excommunicationum et irregularitatum*, f. 250-251; XIX, Gregorii Heimburgii I. C. et Consiliarii Austriaci, *Admonitio de iniustis usurpationibus Paparum Rom. ad Imperatorem, Reges et Principes Christianos*, f. 557-562; XXIII, M. Iacobi Almaini, Doctoris Theologi Parisiensis, *Expositio de Suprema potestate Ecclesiastica et Laica*, f. 588-646; XXIV, Beati Rhenani Selestadiensis, *Praefatio in Marsilii, Defensorem pacis, pro Ludovico IV, Imperatore, adversus iniquas usurpationes Ecclesiasticorum*, f. 647-652; XXVII, Ioh. Bekinsau Angli, *De Supremo et absoluto Regis Imperio Liber unus*, f. 733-755; XXVIII, Claudii Goustaei I. C. et Praetoris Senensis, *Tractatus de Potestate Regia in Ecclesia*, f. 655-673; XXX, *Narratio verissima eorum, quae contigerunt in Disputatione publice proposita Parisiis de Absoluta Papae potestate*, f. 755-756 ».

cetto informatore della collezione, poi, sintetizzato nel titolo di essa, è svolto nella lettera premessa alla medesima con indirizzo al « Serenissimo Principi Dn. Johanni Sigismundo, Marchioni Brandeburgensi, S. Rom. Imperii Archicamerario et Electori, Duci Borussiae,..: » etc., nella quale il Goldast deplora « quam procul ab antiquis moribus et Pontificibus, quibus res Ecclesiastica olim stetit, posteriores Papae recesserint, et quanto deterius hodie sint ingeniati » e si propone quindi di abbattere i « monstra verborum » di coloro i quali sostengono « Papam esse universae mundi machinae Dominum, totius orbis absolutum Monarcham, in coelestibus, terrestribus et infernis immediatum Vicarium et Vicedeum, Ecclesiae universalis Principem anormalum atque supremum caput etc., cui omnes Imperatores, Caesares, Reges atque Principes, quantum terra gerit cumque, in temporalibus ac spiritualibus subesse, et ad nutum eius vivere cogantur, sive prece, sive precio, sive precario ». Perciò il Goldast credette opportuno « opponere scriptores ante-veteres et nunc-novos quasi triginta, qui illud falsimoniae debeant arguere » indipendentemente dalla eleganza della elocuzione: da essi si potrà vedere « a cuius partibus stet sincerior fides ac veritas, ab Imperatorene et Archiprincipibus Electoribus an a Papa et Cardinalibus ». Proprio a suo posto è il Roselli in questa Collezione così informata ai concetti da lui esposti nella *Monarchia*.

E appunto desumendolo integralmente dalla edizione del Goldast noi diamo qui il « Summarium » della *Monarchia* del Roselli, « Summarium » che non si trova però nella edizione veneziana, l'edizione principe, del 1487. Noi riferiamo in questi nostri « Appunti » il solo « Summarium » lasciando ad altri la disamina completa dell'opera del Roselli.

PIETRO VERRUA.

PARS I.

In hoc libro foeliciter incipit tractatus de Potestate Imperatoris ac Papae et an apud Papam sit potestas utriusque gladii, et de materia Conciliorum, qui appellatur MONARCHIA: *Editus per excellentissimum utriusque iuris Doctorem Dominum Antonium de Rosellis de Aretio.*

Sacrae Romanae Ecclesiae Pontificem Maximum, Vicarium Christi, Petri successorem, qui cunctis praeest, dominium Principatumve divinorum seu spiritualium omnium in orbe amplissime possidentem, etiam summum esse tenentium temporalia: Romanum quoque Caesarem in ipsorum secularium cognitione et dominio ab eo et Ecclesia dependere; ita ut apud Christi summum Sacerdotem utriusque gladii, id est tam spiritualium quam temporalium, si non actu, habitu saltem, sit amplissimus Principatus in orbe, roborationibus decem et novem concluditur (cap. I-XIX).

Caesarem Romanum prae omnibus a Deo dominium hoc saeculare et civile, coherctionesque corporales, et non a Pontifice Summo recepisse; neque Imperium temporalium esse in Sacerdotio, nec esse posse; neque etiam Christum hoc habuisse, sed illud potius noluisse et abnegasse; neque naviculae suae alicui exercitori unquam commisisse, sed potius ademptum, tantumque permissum, ut ipse Christus loculos habuit, in quibus habitum civilis dominii per Ecclesiam futuram habendi designavit, quantum divinus cultus non desereretur inopia (cap. XX-XXXVIII).

Confutationes roborationum decem et novem superius memoratarum de potestate Papae universali in temporalibus (cap. XXXIX-LV).

Conclusio: Pontificem Maximum dominium habere divinorum et spiritualium; Caesarem vero terrenorum et temporalium omnium, ex antedictis (cap. LVI).

Pontificem maiorem esse et auctoritate et dignitate; antecellentiaque praecedere Caesarem (cap. LVII-LX).

Caesareae potestati Pontificem subiacere, et eo inferiorem esse (LXI-LXII).

Quomodo Pontificem inferiorem esse Caesare intelligimus; e converso Caesarem Pontifice (cap. LXIII).

Pontifice et Imperatore vel de materia spirituali vel temporali litigantibus et inter ipsos quis iudicium interponat (cap. LXIIII).

Donationem patrimonii beati Petri factam a Caesare cum plenissima temporalium iurisdictionis executione et potestate non tenuisse neque valuisse in praeiudicium Caesaris successoris, sex roborationibus concluditur (cap. LXV-LXVIII).

Donationem dictam cum omni iurisdictione temporalium tenuisse et valere hodie, adeo quod plenissimum ius Ecclesiae in ipsis fuerit quaesitum, ut Princeps nec aliquam possit exercere iurisdictionem in ipso territorio et a nullo Principe revocabile sit de caetero, roborationibus novem concluditur (cap. LXIX).

Licet Constantinus secundum dispositionem Paleae Constantinus, quam quidem apocrifam dicunt, non solum Pontifici urbem Romam, rerumque possessionem, quam hodie Ecclesia tenet et possidet, elargitus sit, sed etiam partes omnes occidentales: tamen in rebus illis, quae ad praesens Ecclesia non retinet, sed Imperium semper tenuit, de donatione

illarum non est amplius disputandum, sed sunt pleno iure Caesaris.

De aliis autem rebus per Ecclesiam adhuc hodie possessis verissima sententia tenuit donatio quoad possessionem et proprietatem et rerum dominium particulare; etiam irrevocabilis quoad Caesaris successoris sine causa praeiudicium, sed non quoad iurisdictionem totalem et ius Imperii; immo cum causa Caesar, sicut et res caeteras privatorum posset revocare. Et ideo Caesar habet in dictis bonis exercitium directum; et hoc quando se non astrinxisset iuramento ad non exercendum. Ideo etiamsi futurus Imperator nollet iurare iurisdictiones temporales in his rebus non exercere, non posset ipse attingi; immo sanctius possessione rerum Ecclesiae reservata ipse Imperator per se vel per suos ministros iurisdictionem exercet, quia iurisdictionis administratio talis minime Ecclesiae est conveniens.

Per Pontificem Caesar dumtaxat ob reverentiam Dei et naturali iure, ut Ecclesiam, Pontificem et Clerum tueatur, ad iuramentum reverentia et natura astringitur, et non ad iuramentum fidelitatis (cap. LXXI).

PARS II.

De Pontifice Romano, eius potestate et iurisdictione.

Quis Pontificiae potestatis auctor et fundamentum extitit (cap. I).

Potestas Pontificis Maximi cui primum collata fuit (cap. II).

Petri sedes quo in loco constituta fuerit, residentiamque habere principalem dicatur (cap. III).

Potestates Ecclesiasticae caeterae omnes, an sint a Deo immediate; vel ab ipsa Romana Ecclesia et Summo Pontifice; et an ad bene mundi vivere necesse sit unicam potestatem esse, a qua ceteri deriventur (cap. IIII-VII).

Pontificis Maximi personam post Petrum qui fuerint hi, qui olim eam determinaverint vel elegerint, et qui eam hodie determinent aut eligant (cap. VIII).

Pontificis Maximi forma eligendi, quam ipse novam dare potest electioni futurae Pontificis, quae et qualis sit tenenda a Cardinalibus, casusque dubios variosque ut plurimum circa electionem et eligentes emergentes et qualiter eis occurretur (cap. IX).

Pontifice electo exceptiones quae sint, quae contra eum, ut Pontificatum amittat, opponi possunt, ut vel ex defectu causae agentis, vel causae materialis, vel causae formalis (cap. X).

Pontificalis dignitas an semel acquisita per habentem perdi possit; et primo propter renunciationem (cap. XI).

An Episcopatus sit ordo, et an in eo character imprimatur. Item Episcopalis ordo an largo modo sit ordo distinctus a Presbyterali (cap. XII).

An Papa possit alterius iudicio se submittere, ut ipsum extra crimen haeresis deponat (cap. XIII).

Pontificalis dignitas an perdatur propter haeresim (cap. XIV).

Pontifex an potest dici Simoniacus sive committere Simoniam: et an pro tali delicto deponi possit; et an pro crimine alio gravissimo, praesertim scandalizante Ecclesiam, et Papa in sua obstinatione remanente, deponeretur (cap. XV).

Pontifex an propter schisma possit a Pontificatu deponi, forte si contingat ipsum Schismaticum fieri (cap. XVI).

Schismaticus quis proprie dicatur; et an sit haereticus (cap. XVII).

Pontifex an in schisma prolabi possit: et quibus rebus schismaticus efficiatur (cap. XVIII).

Pontifex de Pontificatu cum alio contendens; vel alius secum contendens de schismate; vel duo etiam non Pontifices inter se de Pontificatu contendentes; an dici Schismatici debeant; et an deponi propter hoc possent a Pontificatu (cap. XIX).

Pontificatum aliquo possidente, de eoque dicitur, quod ipsum ex causis dictis amiserit, aut iure non retinet, vel quando sint plures de ipsa dignitate contendentes, quis tunc sit iudex, vel ipsemet, vel Collegium Cardinalium, vel Concilium (cap. XX-XXIII).

Ecclesia vacante potestate Papali remanente in ipsa Ecclesia universali, qui sint, qui Concilium possunt convocare et auctorare, si opus esset, Concilio (cap. XXIV).

Caesar vel Cardinales, qui forte crediderunt uni ex istis Pontificibus litigantibus, non poterunt ab ipso se separare et conscientia salva convocare Concilium. Sed quid hoc casu possunt vel debent facere vel subditi? an licet ipsis a suo, quem reputant Pontificem, separare sine discrimine et peccato (cap. XXV).

Cardinales an possent ante sententiam Concilii in casibus praedictis ad electionem alterius principis procedere (cap. XXVI).

Sed si Concilium haberi non posset, vel si esset habitum Concilium, et declarasset eum hereticum vel apostaticum, tum praesertim Seculares Principes et Christi fideles omnes insurgere contra ipsum et eum persequi tanquam Antichristum et a pontificatu expellere (cap. XXVII).

Si duo essent de Pontificatu contendentes, an liceat subditis ab eo, quem reputent Papam, discedere (cap. XXVIII).

An subditi debent servare praecepta vel timere censuras et excommunicationes, quas eisdem suus Pontifex faciat in casu, quo recedant vel concilium convocent (cap. XXIX).

Pontifice non existente schismatico vel Haeretico, vel in ista crimina prolapso, et tamen esset opus concilio et ipse Pontifex non convocare, sive convocare nollet, sed si ipse excommunicaret ab eo discedentes vel privaret dignitatibus volentes concilium convocare: an tunc sententiae tales forent formidandae (cap. XXX).

PARS III.

De Conciliis.

Quid sit concilium (cap. I).

Quando concilium sit faciendum, et ex quibus causis fiat, et quis in dubiis circa pontificem contingentibus possit esse iudex (cap. II).

Quis habeat auctoritatem Concilium convocandi, vel convocato auctoritatem praestandi vel interponendi (cap. III).

An Cardinales vel Imperator, qui forte crediderunt uni de pontificibus litigantibus de Papatu, possint ab ipso discedere, et ab ipso se separare salva conscientia, et convocare concilium (cap. IIII).

Quando duo sunt de Papatu contendentes, an liceat subditis ab eo, quem reputant Pontificem, discedere (cap. V).

An subditi debeant servare praecepta vel timere excommunicationes, quas Pontifex suus faciat in casu quo ab eo recedant aut Concilium convocent (cap. VI).

Qui ad Concilium specialiter sint vocandi (cap. VII).

Quae sit forma vocationis Concilii (cap. VIII).

Qui vocati in Concilio vocem habeant praesertim in iudicando sive statuendo (cap. IX).

Quae sit forma Concilii et qui ad Concilium ire debent (cap. X).

An vocati possint per procuratores comparere in concilio (cap. XI).

Quid de contemnentibus venire: et qui praecise venire teneantur (cap. XII).

Qualis debet esse Procuratoris forma vel persona in Concilio (cap. XIII).

An opus sit, ut intersint duae partes vocandorum, sicut in aliis Universitatibus, ut dicatur esse Concilium (cap. XIV).

Quae causae possint expediri in Concilio generali (cap. XV).

Quae personae possint in Conciliis conveniri (cap. XVI).

An a sententia Papae appelletur ad Concilium (cap. XVII).

Quis Concilium mere saeculare possit convocare, et ei auctoritatem imponere (cap. XVIII).

Quam potestatem habeat Concilium, an ordinariam, an delegatam (cap. XIX).

Qualis in causis debet esse eorum forma et processus ipsius Concilii, aut ipsorum Dominorum in Concilio procedentium (cap. XX).

Quis cognoscat de nullitate sententiarum Papae, Imperatoris et Concilii (cap. XXI).

An Caesaris sententia possit a Papa vel Concilio pronunciari nulla (cap. XXII).

Quae sit poena impedientium venire vocatos ad concilium (cap. XXIII).

An debent singuli respondere sibi obiectis in Concilio, vel an possint Concilium ut suspectum revocare, sive ius revocandi domum petere (cap. XXIV).

Quanto tempore debet durare Concilium, et quis habeat auctoritatem dissolvendi, et quando dissolvatur sive dissolvi possit (cap. XXV).

Quae sententia potius attendenda sit, an Papae solius an totius Concilii vel maioris partis Concilii Papae sententiae adversantis (cap. XXVI).

An maior sit sententia Concilii quam Papae; et an Papa possit facere quod est peccatum (cap. XXVII).

PARS IV.

De Vicario Christi in spiritualibus et de eius potestate universali.

Pontifex Maximus circa quos et ubi potestatem habet, an demum in terra et super homines an vero super alias creaturas, Angelos videlicet vel animas in Purgatorio indulgentias dando, et sic de aliis (cap. I).

Pontifex in quibus habeat potestatem: et primum an potestatem habeat legem generalem condendo statuere contra ius divinum, vel etiam per speciale dispensando per rescriptum (cap. II).

An lex Canonica vel Papa possit disponere super dispositis a iure divino (cap. III).

An Imperator et alii inferiores possint disponere super dispositis a iure divino (cap. IV).

An papa vel Imperator disponendo vel interpretando possint tollere peccatum (cap. V).

An dispositio Papae vel Imperatoris sit irrita vel nulla, quando non tollit peccatum; et quis possit de hoc cognoscere (cap. VI).

Pontifex vel Imperator an contra iura naturalia, maxime contra naturae principia possunt dispensare (cap. VII).

An Papa vel Imperator possint privatis auferre dominia rerum suarum (cap. VIII).

An legitimatio Comitis Palatini subsecuta praeiudicet haeredibus, qui haereditatem adiverunt (cap. IX).

An princeps vel Civitas contrahens possit obligare pro observantia contractus bona civium singulorum (cap. X).

Pontifex an possit contra Apostolum, vel statutum eius universale vel Evangelium aut vetus sive novum Testamentum, sive fundamentum Ecclesiae militantis (cap. XI).

Pontifex an possit contra statutum universalis Ecclesiae (cap. XII).

An Pontifex dispenset contra quatuor prima Concilia (cap. XIII).

Pontifex an dispenset contra ius positivum, quod non servatum peccatum nutriat (cap. XIV).

Immunitates Civibus concessae anpossint revocari (cap. XV).

Potestates speciales et dispensationes Pontificis: an possit inferioribus Presbyteris vel Laicis dare po-

testatem exercendi ea, quae sunt ordinis Episcopalis; vel quae sunt tantum Episcopo reservata; vel ea quae competunt ordini Presbyterali, inferioribus Clericis vel Laicis possit demandare: Item et aliae multae formae quae per Ecclesiam sunt inventae, quae si non fuissent inventae, nihil referret; licet, quia Ecclesia invenit, servandae sint; et si aliquid obmissum fuisset de ordinationibus Ecclesiae, illud supplendum foret, ut consecratio Sacerdotis, conficiendi corpus Christi, etc. (cap. XVI).

An Papa possit statuere in habentibus relationem ad corpus Domini verum, vel in concernentibus Baptisma (cap. XVII).

An circa ordinandum presbyterum, qui possit conficere corpus Christi, papa possit disponere generaliter vel universaliter, aliter quam statutum Ecclesiae universale disponeret (cap. XVIII).

An Papa possit Diacono committere collationem Ordinis sacri (cap. XIX).

An Papa possit disponere in habentibus relationem ad corpus Domini mysticum (cap. XX).

An Concilium vel Ecclesia universalis aut alii possint resistere statuto Papae disponentis legi generali vel speciali in habentibus relationem super Corpus Domini verum vel mysticum (cap. XXI).

Pontifex an possit dispensare in matrimonio per verba de praesenti contracto (cap. XXII).

Pontifex an possit in voto solemni continentiae dispensare cum Monacho, quod matrimonium contrahat (cap. XXIII).

Pontifex an potuit dispensare vel statuere super voto continentiae, quod tale matrimonium ad tempus duraret, donec filium masculum suscepisset? (cap. XXIV).

Pontifex, dato quod non potuerit taliter statuere, an valeat simpliciter dispensatio quod possint contrahere, non obstante voto continentiae, reiecta illa expositione conditionis quod duret usque filium masculum susceperit, vel in totum vitietur dispensatio (cap. XXV).

Pontifex an possit cum bigamo dispensare, ut non obstante bigamia vel alia irregularitate, quia forte vir sit sanguinis, possit ad sacros Ordines in Presbyteratum et Episcopatum promovere (cap. XXVI).

Pontifex an possit a iuramento absolvere ligatum (cap. XXVII).

Pontifex an possit dispensare in casibus lege divina prohibitis in matrimonio (cap. XXVIII).

Pontifex an possit cum homicida dispensare, ut post peractam poenitentiam ministret in officio altaris (cap. XXIX).

Pontifex an possit cum Simoniaco in ordine vel in dignitate aut beneficio dispensare (cap. XXX).

Pontifex an possit dispensare cum illo, qui scienter se fecit rebaptisari, qui de iure promoveri non potest (cap. XXXI).

Pontifex an circa impedimenta matrimonii spiritualis possit dispensare ut puta compater suscipiat commatrem, et sic de aliis (cap. XXXII).

Pontifici Maximo quae sint ei tanto reservata in depositione Episcoporum, et absolutione, dispensatione, legitimatione, circa beneficia, et similia reservata in spiritualibus (cap. XXXIII).

De dispensatione illegitimorum ad sacros ordines, et beneficia Ecclesiastica (cap. XXXIV).

An Papa vel alius Episcopus possit facere contra statuta Ecclesiarum (cap. XXXV).

An statutum censeatur sublatum, sublato iure communi dispensatione vel alia lege (cap. XXXVI).

An Episcopus possit tollere tale statutum vel dispensando, vel forte aliud condendo (cap. XXXVII).

An Episcopus possit tollere statutum iuratum; et an eo tollendo efficiatur periurus (cap. XXXVIII).

An dispensatio Episcopi contra statutum iuratum dicatur facta a periuro; vel an sit dispensando periurum incurratur, et si incurritur, an valeat actus a periuro factus (cap. XXXIX).

Continuatur disputatio de reservatis specialiter Papae (cap. XL).

PARS V.

De Romano Imperio et Christi Vicario universali in temporalibus.

Imperii Romani et Caesaris iustissimae et firmissimae potestates et origines fuerunt, et hodie sunt (cap. I).

Imperium apud Syrios, Babylonios olim, sic et hodie esse et iura universa permissu Dei (cap. II).

Imperium iniuste apud Romanos, Macedones vel alios fuisse, et hodie esse apud Caesarem (cap. III-XIV).

Imperium Romanorum iustum fuisse et hodie esse (cap. XIIII-XXIX).

Romanorum orbis terrarum Imperium, apud quos vel fuerit, vel hodie esse possit iure pleno, corrobo rationibus pluribus roboratur (cap. XXX).

ALESSANDRO DA S. ELPIDIO E IL "TRACTATUS DE ECCLESIASTICA POTESTATE"

Cenni biografici del dottore agostiniano.

Nel maggio del 1300 Francesco da Monte Rubiano, priore generale degli Eremitani di S. Agostino, dovendo provvedere di un rettore lo studentato che l'Ordine teneva sempre aperto presso la corte pontificia, vi chiamava a coprire tal carica un giovane e ancora oscuro religioso: Alessandro da S. Elpidio, baccelliere dell' Università di Parigi. In quell'anno o poco tempo prima il collegio che racchiudeva i migliori alunni del grande istituto monastico era stato trasferito da Roma in Anagni, [1] sede abituale, fino alla sua cattura, di Bonifazio VIII. Quanto tempo il filosofo agostiniano abbia trascorso nella città prediletta da tanti papi, dove Adriano IV aveva stretto il patto di alleanza con la lega lombarda, e Alessandro III e Gregorio IX avevano lanciato la scomunica contro gl' imperatori svevi, non è detto dai regesti dell'Ordine. E parimenti — lacuna ancora piú grave — qualsiasi notizia sulla famiglia e qualsiasi data intorno alla nascita e ai principali avvenimenti della vita, di lui. è taciuta dagli storiografi contemporanei.

Scrittori recenti, quali il Gandolfi [2] e l' Ossinger, [3] lo fanno discendere dalla nobile famiglia Fassitelli, ma la loro testimonianza è tarda e non suffragata da prove. Ignoriamo ancora in quale anno il nostro filosofo abbia fatto ritorno a Parigi per leggervi le Sentenze, e quando vi

[1] Analecta Aug., Vol. III. *Capitulum Generale de Neapoli* (Anno millesimo CCC°), pag. 20: Item Venerabilis pater noster frater Franciscus (*sic*) Generalis Prior, Veniens post idem Capitulum Generale ad Curiam apud Ananiam, ordinavit quod esset primus lector in studio nostre Curie Frater Alexander de Sancto helpidio, Baccellarius parisiensis novus, tunc rediens de Parisius.

[2] *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis Augustinianis scriptoribus.* Romae, 1704, pag. 42.

[3] *Bibliot. Augustiniana.* Ingolstad, 1768, pag. 311.

abbia conseguito il dottorato. Ma il soggiorno di Anagni non si dovette protrarre oltre un triennio, perché da un documento inedito trovato fra le pergamene del convento di S. Agostino in San Gemignano rilevo che nel giugno del 1303 Alessandro ancora *bacalario in S. Theologia* assistette come *diffinitore provincie Marchie* ad un capitolo generale celebrato in Perugia. [1] Probabilmente aveva fatto ritorno nella sua provincia, e i confratelli apprezzandone le doti morali ed intellettuali, gli avevano affidato l' incarico di rappresentarli in quell' importante assemblea dell' Ordine.

Nel 1307 aveva già ottenuto il magistero ed insegnava nell' Università di Parigi. Troviamo infatti il suo nome, insieme a quello di un altro agostiniano, Enrico di Vrimaria, nella lista dei dottori che firmarono la risposta a Filippo il Bello sulla questione dei Templari. Il re francese aveva interpellato la facoltà teologica della sua capitale, sperando forse una risposta favorevole, sulla competenza dei tribunali laici a giudicare quei monaci guerrieri. E i maestri all'unanimità avevano risposto che « nec rex nec aliquis secularis princeps habet auctoritatem capiendi vel judicandi (hereticos) sine ecclesie requisitione ». [2]

Poi di nuovo per lungo tempo l'oscurità piú profonda avvolge la vita dell' insigne *magister* eremitano, e sino al 1312 il suo nome non è piú ricordato nei regesti dell' Ordine. Ma essendo in quell'anno i suoi confratelli convenuti a Viterbo per celebrarvi un capitolo generale, lo designarono a succedere nell'alta dignità di supremo rettore dell' istituto monastico a Giacomo da Orto, passato a miglior vita alcuni mesi in-

[1] Archivio Vat. Miscellanea.

[2] Denifle II, 127.

nanzi.[1] E in tale onorifico ufficio fu riconfermato nei successivi capitoli generali tenuti a Padova (1315),[2] Rimini (1318),[3] Treviso (1321),[4] Montpellier (1324).[5] La sua lunga permanenza al potere e l'affettuosa insistenza con cui i padri capitolari gli conferirono per ben cinque volte l'ambita carica, presuppone un'eccezionale attività da lui spiegata a prò dell' Ordine negli anni del suo generalato. Un amico e collega d' insegnamento, Enrico da Vrimaria, già da noi menzionato, ha tessuto del nostro filosofo un breve ma lusinghiero elogio: « Undecimus (prior generalis) fuit magister Alexander de Sancto Elpidio, similiter doctor in sacra pagina, vir utique multum cautus, mire prudentie et magne scientie ».[6] Ma sull'opera sua certamente vasta e con tanto fervore di consensi sostenuta dai confratelli, il tempo ha steso un velo di oblio. A noi non pervennero che brevi aggiunte inserite per suo ordine alle antiche costituzioni,[1] alcune lettere circolari inviate a tutti i superiori delle provincie per stabilire norme sull'osservanza del voto di povertà e chiarire il senso di alcuni decreti pontefici,[2] e poche, sebbene importantissime, definizioni capitolari accettate nei comizi generali che dai monaci solevansi ogni triennio convocare. Di esse il Denifle, che ne ebbe visione consultando le schede del Garampi conservate fin dal secolo XVIII nell'archivio vaticano, riporta quelle riguardanti l'ordinamento degli studi. Oggi dopo le pubblicazioni del P. E. Esteban, cui abbiamo già accennato, sugli antichi capitoli degli Eremitani, le predette disposizioni sono a noi integralmente note. Riferiremo quelle maggiormente importanti che influirono notevolmente alla diffusione della cultura nell' Ordine agostiniano. Nelle aggiunte da inserirsi alle vecchie costituzioni, Alessandro da S. Elpidio fissava ad un *minimum* di quattro le lezioni che i lettori dovevano impartire ogni settimana ai loro discepoli, e accennava, lodandola, alla consuetudine di tenerne due al giorno quando il numero dei giovani educati nei varî collegi fosse più grande di quello previsto.[3] L'ordinamento degli studî del suo istituto era oggetto continuo delle sue cure e in tutti i congressi da lui presieduti questo tema era ampiamente discusso. A Rimini il capitolo generale del 1318 stabilisce che sempre due maestri e due baccellieri abbiano la residenza presso le grandi università di Parigi, Cambrigde ed Oxford.[4] Ordinanza importante perché ci rivela

[1] ANALECTA AUGUSTINIANA, Vol. III, pag. 150, n. 3: « In nomine domini Amen. Anno domini M° CCC°XIj. In die pentecostes celebratum fuit Capitulum generale in loco de Viterbio, in quo post mortem fratris Iacobi de Orto, Magistri in sacra pagina, generalis, electus fuit generalis Magister Alexander de Sancto Elpidio ».

Negli Analecta Aug. degli anni 1907, 1908, 1909, 1910, 1911, 1912, vol. II, III, IV il Rev.mo P. E. Esteban attuale Priore Generale O. S. A. pubblicò un codice conservato nell' Archivio dell' Ordine, dal titolo: « Capitula Generalia antiqua ab anno 1274 ad an. 1339, seu Registrum Capitulorum Generalium et Provincialium Romanae Provinciae », contrassegnato dalle lettere Cc 19. Questo codice membranaceo del secolo XIV, forní preziose notizie al Garampi, le cui schede consultò poi il Denifle, stimando perduto il prezioso manoscritto. Anche oggi rimane la fonte piú importante, sebbene incompleta, della storia degli Eremitani nei primi decenni dopo la grande unione avvenuta nel 1256.

[2] *Ibid.*, pag. 221, n. 7ª. Codex Cc 19, fol. 49, circa hoc Capitulum generale has praebet notitias: « Anno Domini M°CCC°XV° celebratum fuit Capitulum Generale Padue in Pentecoste et remansit prior Generalis Fr. Alexander de Sancto Elpidio, Magister in sacra pagina, sicut erat ».

[3] *Ibid.*, pag. 221, n. 4ª: « Capitulum Generale de Arimino. Anno Domini M°CCC°XVIII celebratum fuit Capitulum Generale in Arimino in Pentecoste, quod quidem Capitulum ad expensas proprias fecerunt filii domini Malatesta, et remansit in officio Generalatus frater Alexander de Sancto Elpidio, Magister in sacra pagina sicut erat ».

[4] *Ibid.*, pag. 245, n. 3ª.

[5] *Ibid.*, pag. 466, n. 3ª.

[6] *Ibid.* Vol. IV, pag. 327. In questo volume il Rev.mo P. E. ESTEBAN ha pubblicato nelle pagine 279 sgg., 298 sgg., 321 sgg. il trattatello di Enrico di Vrimaria intitolato *De Origine et progressu Ordinis fratrum Eremitarum S. Augustini* dal quale abbiamo tratto il passo citato.

[1] ANALECTA AUG. Vol, II, pagg. 145-150.

[2] *Ibid.* Vol. III, pagg, 227-230.

[3] *Ibid.* Vol. II, pag. 149: Insuper constitutioni loquenti de lectione lectorum addiciendo statuimus quod qui ad minus quater in septimana non legerit, continuando tempus secundum quod est in constitutionibus ordinatum, nullam provisionem quocumque modo a conventu nisi sicut alius simplex conventualis recipiat.... per hoc autem non intendimus quod lectores studiorum generalium seu provincialium non teneantur ultra quam ad quatuor lectiones in septimana, cum et secundum ordinis constitutionem et bonam consuetudinem oporteat eos duas lectiones in die legere et propter multitudinem studentium plus continuare quam alios.

[4] *Ibid.* Vol. III, pag. 224: Item quia ex paucitate Magistrorum in loco nostro de Parisius honor

il numero non indifferente di professori universitarî dei quali l' Ordine poteva disporre, ma che subí tuttavia una modificazione nel capitolo di Treviso del 1321 in cui fu stabilito che il numero dei baccellieri che dovevano dimorare nella capitale francese fosse portato a cinque. [1] Si decretò inoltre che nel celebre ateneo di questa città, gl' italiani non avessero piú il monopolio dell' insegnamento nella cattedra riservata agli agostiniani, ma si alternassero per turno ai maestri delle altre nazionalità. [2]

Ogni provincia inoltre doveva istituire uno studentato in cui i giovani potessero compiere il corso teologico, e due lettori vi dovevano insegnare la logica e leggere le Sentenze e la Scrittura. [3] Anche a Montepellier nel 1324 i padri capitolari discussero ampiamente sul tema degli studî. Il Denifle menziona due loro disposizioni riguardanti il numero degli studenti che ogni provincia poteva inviare a Parigi, [4] e la custodia dei libri nelle biblioteche della comunità. [1] Quest'ultima definizione comminante pene severe sino alla scomunica a coloro che vendessero o cedessero in pegno i volumi posseduti dai conventi fu poi accettata dai compilatori delle vecchie costituzioni e trascritta in esse. [2]

Oltre Enrico di Vrimaria, un altro scrittore contemporaneo, Giordano di Sassonia, ha fatto menzione di Alessandro da S. Elpidio in una sua operetta pedagogica e storica sull'antico tenor di vita degli Eremitani.

Questo grave e autorevole personaggio ci riferisce un'esortazione che il nostro filosofo rivolgeva ai suoi religiosi per animarli a vivere raccolti e laboriosi. « Il padre maestro Alessandro, che fu già Prior General dell' Ordine, considerando la virtú del silenzio, diceva in una sua esortazion cosí. Gli antichi padri prudentemente e utilmente ordinarono per istinto dello Spirito Santo nelle istituzioni dell'osservanza regolare, ch' in certi luoghi e tempi nel coro, ne i monasteri, e nelle abitazioni de i religiosi si tenesse silenzio, dal quale nasce la quiete delle menti, procede il profitto delli studenti e s'accresce la devozion della contemplazione ». [3] Dallo stesso Giordano di Sassonia sappiamo ancora che il dotto superiore degli Agostiniani dedicava tempo ed attenzione al miglioramento e alla stabilizzazione delle regole di vita adottate dai suoi monaci. Egli fece una raccolta delle antiche costituzioni, « le quali essendo poi mostrate e presentate a Papa Clemente Quinto, furon da lui lodate, ma non confermate, e fu in beneficio della nostra Religione.... perché essendo tal volta espediente mutar qualche cosa, secondo la varietà dei tempi, se fos-

---

et fama nostri Ordinis de facile posset diminui et non modicum denigrari, diffinimus et diffiniendo statuimus quod semper in loco nostro Parisiensi sint duo Magistri in sacra pagina, unus actu regens, alius non regens debeant commorari.... Baccallarius autem qui Sententias complevit Parisius, non possit nec debeat inde recedere donec alius Baccallarius, qui sibi immediate in lectura subcedit, ipsas Sententias legendo compleverit. Hanc constitutionem volumus ad Magistros et Baccallarios studiorum Ossoniensis et Cathabrigie (*sic*) simili modo extendi.

[1] *Ibid.*, pag, 248: Item cum propter presentiam bachelariorum studium parysiense quamplurimum augmentetur et ordo pariter honoretur, diffinimus et ordinamus quod de cetero sint parysius quinque bachelarii ad expensas dicti loci, videlicet, presentatus, duo presentandi, actu legens et ille qui noviter Sententias iam finierit.

[2] *Ibid.*, pag. 146: Item quia omnes in vinculo pacis sint veri et legitimi filii eamdem Regulam profitemur, cordis nobis esse debet lites comminuere et ea que possent esse causa discordie attentius evitare. Ideo diffinimus et presenti diffinitione firmamus quatenus honores et onera in nostro ordine equaliter dividantur: ita videlicet quod quandocumque Citramontani habuerint unum parysius ad legendum sententias vel Bibliam, Ultramontani unum de suis habeant successive.

[3] *Ibid.*, pag. 247.

[4] *Ibid.*, pag. 468: Item cum propter multitudinem studentium quos provincie ad studium parysiense mittunt sepe confusio oritur.... diffinimus quod nulla provincia possit mittere Parysius ultra duos studentes sine speciali licentia generalis.

[1] *Ibid.*, pag. 468: Item cum pro ordinis promotione, statu et honore nostra Religio libris aptis ad studium thesaurum non habeat cariorem, diffinimus et ordinamus quod omnes libri pertinentes ad communem librariam cuiuslibet conventus sine distractione qualibet conserventur, inhibentes sub virtute sancte obedientie prioribus, procuratoribus ac ceteris officialibus cuiuslibet conventus, ne aliquem dictorum librorum quomodolibet alienare vel suppignorare presumant. Et quicumque contrarium fecerit illum vel illos trina monitione premissa in hiis scriptis excomunicationis vinculo innodamus. Et nichilominus contra predictum temere facientes per provincialem arceantur ad plenam restitutionem librorum distractorum.

[2] Pars V^a^, cap. XI. De Libraria et custodia librorum.

[3] *Del Viver dei Frati*, vers. ital. Roma, 1585, Libro IV, c. VIII, pag. 301.

sero confermate, non si potria farlo, non essendo lecito rompere gli Stampati della Sede Apostolica ». [1]

Cosí i capitoli generali rimasero arbitri di modificare le costituzioni, e la S. Sede si mostrò in genere rispettosa dell'osservanza delle definizioni emesse nei solenni congressi dell'Ordine. Alessandro da S. Elpidio governò lungo tempo la famiglia eremitana, fino al 1326, data della sua elevazione alla dignità vescovile.

I suoi biografi non concordano nell'indicare la diocesi cui fu destinato: alcuni nominarono Ravenna, altri Amalfi. [2] Anche autori moderni, come Ugo Chevalier, non si mostrano esattamente informati sul conto del maestro agostiniano, e gli assegnano parecchie sedi, Zara, Candia, Melfi, che egli avrebbe successivamente occupato. [3] Nello stesso codice Cc 19 da noi piú volte citato, contenente le relazioni dei capitoli celebrati dagli Eremitani nella seconda metà del secolo XIII e nei primi decenni del XIV, in una aggiunta apposta da mano piú recente a c. 56 si accenna ad una prima nomina del nostro scrittore alla diocesi di Creta e quindi a quella di Melfi in Calabria. Ma soltanto questa città e non altre è menzionata nella bolla di Giovanni XXII, in data 18 febbraio 1326, e, particolare importante, si allude ad Alessandro da S. Elpidio come pio e dotto religioso insignito della dignità di Priore Generale dell'Ordine agostiniano sino al giorno della sua elezione a vescovo. [5] La causa delle inesattezze tramandate dagli storiografi si deve forse attribuire al fatto che nella stessa epoca visse un altro Alessandro da S. Elpidio domenicano, che designato vescovo di Zara dal capitolo della cattedrale e non confermato dal papa nel 1312, fu poi nominato due anni dopo arcivescovo di Creta e governò la sua diocesi sino al 1333. Ingannati dalla curiosa omonimia gli antichi storici hanno confuso le date di elezione al vescovado dei due personaggi e le sedi loro affidate.

Non appena nel secondo semestre del 1325 furono note al maestro eremitano le intenzioni di Giovanni XXII, inviò lettere circolari a tutti i rettori delle provincie, ordinando che si eleggessero i definitori da inviarsi al capitolo generale che in caso di decesso, di rinunzia o di promozione del Superiore maggiore della religiosa famiglia doveva subito convocarsi. [2] E si dispose a raggiungere la nuova residenza ancor fresco di anni, con la speranza nell'animo di un lungo e benefico apostolato a prò dell'illustre ed antica città, con forse la prospettiva tutt'altro che improbabile di un brillante avvenire ecclesiastico. Ma prima di prendere possesso, almeno personalmente, della vecchia diocesi calabra, la morte spezzeva inesorabile questo sogno luminoso ed il filosofo agostiniano scendeva nella tomba tra il compianto dei suoi confratelli e dei fedeli troppo presto orbati del loro padre spirituale. [3]

---

[1] *Ibid.* Lib. 2°, cap. XIV, pag. 122.

[2] Gandolfi, *op. cit.* pag. 43.

[3] *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, Bio-bibliographie, Paris, 1905, col. 143: « Alexandre Fassitelli de Sant' Elpidio, général des Augustins élu à Viterbe 1312 mai 14, élu évêque de Zara (Iadren.), archevêque de Candie 1314 mars 2, évêque de Melfi conf. 1326, févr. 18, † 1328.

[4] Analecta Aug. Vol. II, pag. 254: .... Et post haec per sanctissimum dominum Iohannem summum pontificem electus est in archiepiscopum cretensem, sed post paucos dies inventum est quod supradictus archiepiscopus vivebat et per sanctissimum patrem provisum est eidem de episcopatu melfetano (*sic*). Et per paucos menses vivens episcopus diem clausit extremum.

[5] Arch. Vat. Reg. Avin. 24, fol. 461: « .... demum ad te, tunc priorem generalem fratrum Ordinis heremitarum S. Augustini, Sacre Theologie Magistrum, Ordinem ipsum expresse professum, in sacerdotio constitutum, quem litterarum scientia preditum, fama preclarum, conversationis et morum honestate decorum, discretionis et consilii maturitate dotatum, in spiritualibus providum et temporalibus circumspectum, aliisque virtutum donis, divinitus tibi traditis, multipliciter insignitum novimus, direximus oculos nostre mentis: quibus omnibus attenta consideratione discussis, de persona tua, nobis et eisdem fratribus nostris consideratione premissorum accepta, eidem Melfiensi ecclesie, de ipsorum fratrum consilio, auctoritate apostolica providemus, teque illi prefecimus in Episcopum et pastorem.... Dat. Avinione, XII Kal. Martii. Anno decimo ».

[1] Eubel, *Hierarchia Catholica*, pag. 215.

[2] Analecta Aug. Vol. II, pag. 254: Qui (Alexander de S. Elpidio) per totum Ordinem vel immediate post suam promotionem provincialibus omnibus scripsit quod omnes secundum formam constitutionum deberent eligere electores Capituli Generalis.

[3] L' Eubel ignora la data della morte, ma indica il suo successore, Monaldus Monaldi, O. M. elevato alla sede di Melfi a dí 6 ottobre 1326 dopo il decesso di Alessandro avvenuto « apud sedem apostolicam », Pochi mesi innanzi, ai 25 di aprile, il maestro agostiniano era ancora in Avignone dove elargiva indulgenze (*op. cit.*, pag. 334, nota).

Alessandro da S. Elpidio è sopravvissuto ai suoi tempi nella memoria dei suoi compagni di religione. Egli fu fecondo e sottile scrittore, e il suo nome merita di essere ricordato fra quelli dei più celebrati filosofi politici guelfi dell'età di mezzo. Sul suo valore come pubblicista espresse un lusinghiero ma meritato elogio uno storico del suo Ordine, Giovanni Felice Ossinger che pubblicò due secoli or sono un' importante raccolta di biografie degli agostiniani celebri nel campo letterario e scientifico. « Alexander a S. Elpidio, scrive il diligente raccoglitore delle memorie eremitane, S. Theologiae Magister, vir intellectus angelici, insignis theologus, famosus praedicator fuit, et magnus defensor potestatis Ecclesiasticae ac Pontificiae. Ab eo scripta et edita fuere subiecta opera:

I. Libri II de iurisdictione Imperii et auctoritate Summi Pontificis, Lugduni 1498 per Claudium Gibeleti, in 4. Ludovicus Moreri adhuc aliam producit editionem de anno 1538. M. S. extat Romae in Bibliotheca Vaticana, et Cantabrigiae in collegio Emmanuelis. Codex I, item ter in Bibliotheca regia Parisiis.

II. Libri II de Ecclesiastica potestate ad Ioannem XXII Pontificem Maximum. Incerta est donatio Constantini Magni facta Ecclesiae Romanae. M. S. reperitur in nostra Bibliotheca Cremonae et Cantabrigiae in Bibliotheca Collegii Emmanuelis, Codex 10 bis in Bibliotheca regia Parisina, num. 40, 46 et 4230. Mediolani ad S. Ambrosiani, item in Bibliotheca Regis Angliae. Tractatus de Ecclesiastica potestate studio et cura nostri Angeli Vantii, impressus fuit Arimini 1624.

III. Alexandri de S. Elpidio, Ord. fratrum Heremitarum S. Augustini, Expositio in Evangelium S. Ioannis, et Epitome librorum de civitate Dei S. Augustini. Hic Commentarius M. S. extat Parisiis in Bibliotheca regia, Codex 4230, et Codex 640, cuius titulus: Incipit expositio Evangelii B. Ioannis cum compendio librorum B. Augustini de Civitate Dei, a Fr. Alexandro de S. Elpidio Sacrosanctae paginae Professore Fratrum Eremit. Divi Augustini. Prologus incipit: Venerabili in Cristo patri et domino speciali D. Francisco Gaitani divina Providentia S. Mariae in Cosmedin Cardinali, Fr. Alexander Prior Generalis Fratrum Eremit. Ord. D. Augustini licet indignus seipsum ad omnia obsequia in Domino praeparatum vestrae Celsitudinis Reverendae cupiens ex toto mentis affectu parere mandatis ». Post editionem Ariminensem factam 1624 et Lugdunensem 1498, Tractatus de auctoritate Summi Pontificis et de potestate Ecclesiastica recusi inveniuntur in tomo II Bibliothecae Pontificiae Ioannis Thomae Roccaberti, Romae 1695.

IV. Liber de paupertate Evangelica. Extat M. S. Cremonae in nostra Bibliotheca, et quondam erat in Colbertina. In Bibliotheca regia Parisiis habetur Codex M. S. num. 4230, cuius inscriptio: Mensa pauperum authore A. Ord. Eremit. S. Augustini. Mihi videtur esse idem liber.

V. Liber de ecclesiastica unitate M. S. existebat in Bibliotheca Colbertina. Cremonae autem de facto in nostra Bibliotheca asservatur. [1]

Di questi lavori menzionati dall' Ossinger non è uguale il valore e la fama. Di essi il più noto è il *Tractatus de Ecclesiastica Potestate.* Lo commenteremo brevemente dopo aver premesso un cenno sugli avvenimenti che determinarono l'autore a comporlo.

Ludovico il Bavaro e Giovanni XXII.

Nell'autunno del 1323, dal palazzo vescovile di Avignone da cui non usciva che raramente per condursi a piedi nelle chiese della città, Giovanni XXII promulgava contro Luigi di Baviera il celebre monitorio che doveva riaprire ancora una volta il grande duello fra Chiesa e Impero nell'età di mezzo. Elevato alla cattedra di Pietro a Lione nel giugno del 1316 sotto strane circostanze e dopo una lunga vacanza della S. Sede, l'attivo successore di Clemente V aveva assistito nei primi anni del suo pontificato con neutralità perfettamente corretta alla lotta combattuta fra le Case di Baviera e di Asburgo per il possesso del trono germanico. Ma ora il papa volendo entrare da arbitro nella contesa, sosteneva che, essendo dubbia l'elezione dei due pretendenti, Ludovico il Bavaro e Federico di Austria, non vi fosse un re di Germania legittimo, e mancasse per conseguenza l'erede legale della dignità imperiale rimasta vacante per la morte di Enrico VII. Avocava quindi a sé, secondo i principî sempre propugnati dai romani pontefici, i diritti inerenti a quella autorità ed ingiungeva a Luigi di Baviera, vincitore nel 1322 a Mühldorf del suo

[1] *Op. cit.*, pagg. 311-313.

competitore, di astenersi da ogni amministrazione dell'impero in fino a che la Sede apostolica non avesse sentenziato sulla legittimità della sua elezione, e di presentarsi, dentro il termine di tre mesi, ad Avignone. Gl'imponeva inoltre di negare ogni aiuto agli eretici e agli Spirituali ribelli della Chiesa, e rivendicava per sé il governo imperiale d'Italia. Sembrava che nella lettera del pontefice aleggiasse lo stesso spirito che aveva animato Gregorio VII ed Innocenzo III nel difendere cosí tenacemente l'idea teocratica, ma l'uomo che ora bandiva dal soglio papale la stessa teoria era ben lontano dal possedere la tempra del loro carattere. Giovanni XXII doveva all'appoggio di Filippo di Valois e di Roberto di Napoli di cui era stato precettore, cancelliere e guardasigilli, l'inaspettata ascensione alla cattedra di Pietro. Nato da genitori borghesi a Cahors nella Francia meridionale, brutto e piccolo della persona, non mancava egli d'ingegno, di prudenza e di altre qualità indispensabili ad un sovrano spirituale. Ma fu troppo spesso strumento della politica subdola e ambiziosa dei due sovrani che l'avevano favorito a conseguire l'altissima dignità. Neanche la condotta neutrale dei primi anni del suo pontificato era intieramente frutto di una singolare prudenza politica o di una speciale moderazione. Vi entrava il sottile calcolo di distrarre dall'Italia, prolungando il dissidio, l'attenzione dei principi di Germania e di favorire le mire di Roberto di Napoli che aspirava all'egemonia della penisola. E forse alla decisione d'inviare dopo la vittoria di Mühldorf il severo monitorio a Ludovico di Baviera rimasto senza rivali nel trono imperiale, non fu del tutto estraneo l'intento di paralizzare presso i ghibellini di Lombardia e Toscana gli effetti di quella battaglia.

Ma neanche il principe cui il papa inviava la lettera minacciosa era un forte carattere e una rilevante figura di statista. Se il papa cedeva ai suggerimenti degli Angioini di Napoli e ne difendeva gl'interessi, anche Luigi di Baviera non si mostrava intieramente pervaso dei grandi ideali che nei proclami sonori affermava di vagheggiare. Nemmeno nei momenti piú fortunati della lotta seppe spiegare le qualità necessarie ad un condottiero di popoli, la tenacia e la coerenza, ma fu sempre pronto a scendere a patti e condizioni, a sacrificare i principî per i quali asseriva di aver brandito le armi, appena intravedesse, con tale rinunzia, la possibilità di conseguire i vantaggi personali che formavano il vero motivo del grave cimento. Se malgrado ciò il conflitto assurse ad una importanza storica universale, il merito non si deve ascrivere ai due maggiori protagonisti, ma al fatto che esso segnò l'ultima fase del lungo duello fra papato e impero che nel Medio Evo aveva occupato sí gran parte della storia civile. Dal campo civile il contrasto degenerò ben presto in quello religioso e l'imperatore germanico, benché indifferente alla questione della povertà di Cristo, si fece aperto difensore degli Spirituali per averli compagni fedeli nelle sue lotte contro il pontefice. Acquistava egli bensí a servigio della propria causa l'alleanza di un partito veramente forte per le simpatie che aveva destato nel popolo, ma il dissidio fra chiesa e impero era portato su un nuovo terreno e nuovi elementi e motivi teologici e politici si mischiavano a quelli che avevano determinato il conflitto. Ancora una volta giuristi e filosofi scesero in campo con elaborate dissertazioni sui principî generali della potestà spirituale e temporale. La corte dell'imperatore divenne il punto di riunione dei capi del partito ecclesiastico-riformatore diretto dai francescani spirituali, nemici di Giovanni XXII. E consigliere ascoltato ed avveduto di Ludovico il Bavaro fu Marsilio da Padova, uomo di genio, chierico secolare e medico, teologo e politico, professore dell'Università di Parigi dove nel 1312 molti dottori e studenti lo avevano proclamato rettore. In collaborazione di Giovanni di Iandun, amico e suo collega d'insegnamento in quel famoso ateneo, compose egli, negli inizî della lotta fra l'imperatore e il papa, il « Defensor Pacis », il libro celebre in cui tanti principî novatori in politica, alcuni dei quali accolti poi, nei secoli posteriori, anche dalla Chiesa, erano esposti con uno stile vigoroso che affascinava. Ai 23 ottobre 1327, tre anni dopo la sua pubblicazione, quest'opera era solennemente condannata dal pontefice, e gli autori chiamati *viri nequam, perditionis filii et maledictionis alumni.* [1] Questa fama di eretici particolarmente maligni rimase loro lungo tempo. In realtà essi, oltre avere divinato sistemi arditi fecondi di meravigliosi risultati nel campo politico e sociale, quali la sovranità popolare, l'elettività del potere, la di-

[1] Raynald. *Annales ecclesiastici.* T. V, pag. 347.

stinzione del potere legislativo dall'esecutivo, la concezione dello stato per essenza e per finalità autonomo dall'autorità religiosa, propugnavano teorie sul terreno teologico che avrebbero sovvertito, se attuate, l'edifizio secolare della chiesa. Asserivano infatti che il potere legislativo e giudiziale ecclesiastico risiedeva di diritto nella comunità dei fedeli da cui era passato poi nei sacerdoti e nei vescovi che, investiti in principio della stessa autorità, erano stati a mano a mano distinti da una graduazione diversa a causa di funzioni ed uffici differenti a loro affidati. Ma questa distinzione di grado essendo emanata dalla volontà del popolo cristiano, è sempre suscettibile di mutazioni per altri decreti della stessa comunità o dell'imperatore che ne è il primo rappresentante e il supremo legislatore. A quest'ultimo spetta vigilare sul clero, non escluso il vescovo di Roma, e destituire, ove occorra, i ministri di Dio che si fossero resi indegni della potestà loro affidata. Ma il papa non può giudicare l'imperatore, né esaminarne l'elezione, né esigere da esso il giuramento di ubbidienza, né deporlo, non essendo egli il capo visibile della cristianità, perché Cristo non costituí alcun supremo legislatore nella Chiesa, e non conferí a Pietro, la cui venuta a Roma non è, del resto, storicamente accertata, autorità maggiore che agli altri apostoli. La stessa consacrazione degli imperatori da parte dei sommi pontefici non significava diritto di supremazia dei secondi sui primi, ma soltanto l'esercizio di un potere che il papa esercitava in qualità di mandatario del popolo romano, e ciò fu evidente nelle cerimonie che accompagnarono l'incoronazione di Carlo Magno. Infine tutti i beni temporali del clero, avendo Cristo offerto spontaneamente il tributo a Cesare, sono soggetti all'imperatore che può avocarli a sé, ove lo giudichi opportuno, e disporne liberamente a vantaggio dei fedeli.

In favore di Ludovico scrissero anche Enrico di Kelheim, provinciale dei frati minori della Germania superiore, Ulrico Hanganör di Augusta, Lupold di Babenberg. Una parte cospicua alla contesa la prese anche Guglielmo di Occam, nato a Surrey in Inghilterra, professore a Parigi, provinciale francescano. Nel suo trattato *Super potestate summi pontificis* egli estese il precetto della povertà in modo da cavarne una critica amara alla ricchezza e al fasto della corte avignonese. In altre sue opere filosofiche, delle quali non è nostro compito riferire le linee maestre in questo studio, egli scalza, senza averne coscienza, tutto l'edificio scolastico. Sull'impero, potere assoluto derivante immediatamente da Dio e dipendente dall'elezione, non dall'incoronazione, le sue idee concordano in molti punti con quelle di Marsilio da Padova. Piú moderato è invece il linguaggio di Lupold di Babenberg, portavoce del partito nazionale tedesco che nel luglio del 1338 si strinse attorno a Ludovico di Baviera dopo avere protestato ad Oberlahnstein e a Rense contro gl'intrighi orditi dalla Francia per estendere, approfittando del dissidio fra chiesa e impero, i propri confini a danno della Germania. Nel suo trattato *De iuribus imperii et regni*, Lupoldo di Babenberg, canonico della cattedrale di Wirzburg, sosteneva che ogni sovrano germanico sia eletto a voce unanime, sia, come nel caso di Luigi il Bavaro, dalla maggioranza, abbia incontanente il diritto al governo dell'impero. L'origine della monarchia universale dell'età di mezzo egli — con un ardimento insolito per quell'epoca — non la riportava ai Romani, ma a Carlo Magno, rivendicando in tal modo un carattere essenzialmente nazionale al regno tedesco. Ma poi, con una curiosa contraddizione, riconosceva al popolo di Roma il diritto di scegliere la persona che doveva rivestirsi di quella suprema dignità. E appunto agli abitanti della Città eterna Ludovico il Bavaro aveva chiesto il 17 gennaio 1328 la conferma della sua elezione a imperatore e dalle mani di Sciarra Colonna e di due sindaci rappresentanti del popolo romano aveva ricevuto la sacra corona, segnando con questa cerimonia l'applicazione pratica della dottrina di Marsilio da Padova intorno alla sovranità del popolo. Ma parallela alla letteratura imperialista fioriva quella pontificia e riardeva la polemica che già tante volte da Gregorio VII a Filippo il Bello aveva diviso le scuole filosofiche dell'Occidente.

I pubblicisti di curia negarono di nuovo l'origine immediata da Dio dell'impero e difesero l'autorità e la superiorità della Chiesa sul potere secolare. Acquistarono fama di valenti scrittori in in quest'ultimo cozzo fra le due grandi istituzioni politiche dell'età di mezzo, Alvaro Pelagio, penitenziere del papa, poi vescovo di Koron nell'Acaia e infine di Silva in Portogallo († dopo il 1340), Pietro de Palude, dome-

nicano, Agostino Trionfo, agostiniano. Di quest'ultimo, il piú vigoroso polemista guelfo del tempo, abbiamo ampiamente parlato in questa Rivista in alcuni articoli sulla pubblicistica di Bonifazio VIII e Filippo il Bello. [1] Esamineremo ora le idee politiche di Alessandro da S. Elpidio, suo confratelto di religione e compagno di lotta.

Il " Tractatus de ecclesiastica potestate. "

Questo breve lavoro del filosofo eremitano è una vigorosa sintesi della teologia fondamentale sull'essenza e sui limiti di estensione dell'autorità del romano pontefice. Secondo l' insegnamento cattolico, il fulcro della vita cristiana poggia sull'inappellabile autorità del magistero ecclesiastico, e la salvezza degli uomini sull'adesione positiva alla società visibile che fa capo, attraverso una gerarchia istituita dal Cristo, al successore di Pietro. Il nostro autore oltre che fissare le dottrine tradizionali sulla potenza di Cristo Re e del suo vicario, ha voluto anche assegnare alla Chiesa, in conformità delle vedute manifestate da non pochi pontefici e scrittori del medio evo, la missione di sorvegliare i principi temporali per tutelare gl'interessi delle moltitudini dei fedeli. Non è nostra intenzione di seguire il dottore parigino nelle sue sottili disquisizioni d' indole teologica o giuridica, esprimeremo soltanto alcuni giudizî sulle teorie politiche e sociali. Abbiamo già in varî articoli analizzato il sistema teocratico propugnato da Egidio Romano e Giacomo da Viterbo, appartenenti anch'essi all'Ordine agostiniano, [2] l'istituto monastico piú fecondo di teologi e filosofi, come notava il Tiraboschi, negli inizî del secolo XIV. [3] Alessandro da S. Elpidio in istretta dipendenza dai suoi confratelli, proclama la superiorità della *potestas* ecclesiastica su quella civile. La prima venne costituita anteriormente alla seconda, fu anzi per suo mezzo che Dio nel popolo d' Israele istituí il regno. È quindi ben naturale che goda di una maggiore autorità. [4] Dopo l'avvento di Cristo, il potere laico, pure possedendo una finalità immediata propria, la felicità terrena degli uomini, serve come mezzo alla potestà spirituale per tendere ad una meta piú alta, la beatitudine eterna, cui quella temporale è subordinata e diretta. Non ha inoltre diritto all'esistenza, prima che la *potestas* religiosa non l'abbia, approvandolo, legittimato. L'autorita ecclesiastica è quindi causa *efficiens*, *formalis* e *finalis* di quella secolare. [1]

Ne consegue che al romano pontefice cui fu affidata la pienezza dei poteri, spetta il giudizio sui principi terreni quando abbiano smarrito la visione delle finalità etiche e politiche per cui furono chiamati al trono. [2]

Questa idea, della competenza del Tribunale della chiesa a citare davanti a sé i monarchi, ove lo stimasse opportuno, per giudicarne le azioni, era diffusissima nella pubblicistica medioevale, e si trova nella bolla Unam Sanctam, in Egidio Romano, [4] Giacomo da Viterbo, [5] Agostino Trionfo. [6] Di Ugo da S. Vittore lo stesso Alessandro da S. Elpidio ci riporta un'esplicita sentenza: « Spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet ut sit, et iudicare si bona non sit ». [7]

Alcuni argomenti desunti non dai dommi, ma da una serie di costruzioni, interpretazioni e cognizioni tratte dalla realtà storica o naturale furono usati da tutti gli scrittori politici dell'età di mezzo ed anche dal nostro.

Per comprendere l' importanza cui assurse il noto paragone del sole e della luna e il detto biblico delle due spade, bisogna riflettere alla mentalità dell' uomo medioevale che tendeva a trasformare in insegnamento morale tutto ciò che accadeva nella natura e nella storia. A questi argomenti erano ricorsi anche imperatori e pontefici. Le due potestà che governano il mondo, dice Alessandro da S. Elpidio, possiamo rassomigliarle ai due astri che illuminano la

---

[1] *Giornale Dantesco*, vol. XXIX, quad. 2.

[2] *Giornale Dantesco*, vol. XXVII, q. 2. – XXVIII, q. 2 — XXIX, q. 1 — XXIX, q. 2.

[3] *Storia della lett. italiana*, t. IV, Milano, 1823, pag. 211.

[4] *Tractatus de ecclesiastica potestate*, in « Bibliotheca maxima pontificia », Roccaberti, Romae, 1595, typ. Buagni, Lib. II. c. III, pag. 16.

[1] *Ibid.*, pag. 17.

[2] *Ibid.*, pag. 17.

[3] RAYNALD., *op. cit.*, t. XIV, an. 1302, n. 13.

[4] *De ecclesiastica potestate* (edizione Boffito, Firenze, Successori B. Seeber, 1908), P. I, c. III, pagine 12-13.

[5] *De Regimine Christiano* (edizione Perugi, Roma, 1914, tip. Universo). P. II, c. VII, pag. 141.

[6] *Summa de potestate ecclesiastica*. Romae, 1582, q. XLVI, art. 2°, pag. 250.

[7] *De Sacramentis*, Lib. II, pars IIª, in P. L. t. CLXXVI, col. 418.

erra: il sole e la luna. Ma l'azione che esercita sull'orbe terrestre quest'ultima non ha un'efficacia propria essendo riflessi i fasci di luce che vi spande. È il sole che invia, munifico signore e sorgente inesausta di vita e di calore, i suoi raggi al pallido astro della notte perché li distribuisca alla terra. Nello stesso modo il potere spirituale irradia della sua luce quello temporale legittimandolo e nobilitandolo.

Ancora piú discusso era il detto di S. Luca: « At illi dixerunt: Domine, ecce duo gladii hic. At ille dixit eis: Satis est ».[1]

Da questo passo trassero i sostenitori dell' idea teocratica l'argomento che le due potestà, civile e religiosa, fossero state affidate al sommo pontefice. La teoria delle due spade è molto antica. La troviamo vagamente formulata, ma in un senso contrario a quello invalso poi nella pubblicistica curialista, in una lettera da Enrico IV indirizzata nel maggio del 1076 ai vescovi del suo regno per lamentarsi della scomunica a lui lanciata da Gregorio VII.[2] Qualche traccia di essa possiamo trovarla ancora in uno scritto di Hildebert du Mans nel 1110.[3] Ma colui che la precisò fu S. Bernardo, una prima volta in una lettera ad Eugenio III[4] e in seguito nel Liber de consideratione: « Uterque ergo Ecclesiae et spiritualis scilicet gladius et materialis: sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exercendus: ille sacerdotis, is militis manu: sed sine ad nutum Sacerdoti, et iussum Imperatoris ».[5] Questa formula dell'illustre monaco cisterciense fu poi accettata da Bonifazio VIII e fissata nella bolla *Unam Sanctam.* La troviamo anche in Alessandro da S. Elpidio che attribuisce ad essa un grande valore.[6]

Un altro argomento assai sfruttato e naturalmente addotto dal nostro autore è il paragone dei due poteri con l'anima e il corpo nel composto umano. Potestà ultramondana e potestà secolare formano una sola autorità di cui due sono gli elementi, uno spirituale e l'altro temporale. Ma come nell'uomo l'anima è la forma essenziale e quindi la signora nel composto che dalla sua unione con la materia risulta, cosí nell'organizzazione statale dominatrice sul regno è la dignità ecclesiastica cui spetta la direttiva di ogni attività politica e sociale.[1] Nella legge di natura, come troviamo scritto di Melchisedec o di Mosè, i ministri di Dio furono investiti delle due spade, e guidarono la comunità dei fedeli come giudici e sacerdoti. Con miglior ragione, nella legge di grazia, possiamo asserire che il capo spirituale dei cristiani abbia ricevuto dalla divinità entrambi questi poteri.[2] Né vale opporre la prassi contraria di Cristo e degli Apostoli. La Provvidenza modifica, adattandola ai tempi e alle contingenze storiche, la sua condotta nel governo dell'umanità. Cristo commise a Pietro tutto ciò che era valevole a preservare la Chiesa da lui fondata e ad assicurarne il progresso perenne. È compito dei romani pontefici avvalersi a tempo opportuno, dei mezzi, fra i quali l'esercizio del tempore temporale, che il Salvatore ha posto a loro disposizione perché adempiano nel miglior modo possibile i loro doveri cosí importanti e difficili.[3]

Neanche gli argomenti storico-giuridici vengono trascurati dal nostro autore, e primo fra tutti egli pone la pseudo-donazione di Costantino, un documento redatto probabilmente nella cancelleria della curia romana nell' ottavo o nel nono secolo, e incorporato, verso la metà del secolo XII, nel *Decretum Gratiani.* In questa tarda e goffa compilazione, il grande monarca, dopo essere stato battezzato da papa Silvestro e guarito dalla lebbra, regalava alla Santa Sede con una generosità senza pari, il palazzo lateranense, il diadema e le altre insegne imperiali, la città di Roma, l' Italia, le provincie dell'occidente. Dichiarava inoltre che avrebbe trasportato a Bisanzio la capitale dell' Impero perché non era conveniente che la città scelta dal Re dei cieli per istituirvi la sede del suo vicario in terra, fosse anche la residenza del sovrano terreno.[4] Ma questo atto lodevole di Costantino, si affretta a notare Alessandro da S. Elpidio,

---

[1] XXII, 38.
[2] Udalrici, *Codex 49,* in Jaffé, *Monumenta Bambergentia*, pag. 105 sgg. Cfr. H. X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l' Eglise Jacques de Viterbe.* Parigi, G. Beauchesne, 1926, pag. 60.
[3] *Patrol. lat.*, t. CLXXI, col. 227.
[4] *Patrol. lat.*, t. CLXXXII, col. 464.
[5] Lib. IV, c. III, 7, in *Patrol. lat.*, t. CLXXXII, col. 776.
[6] *Tractatus de ecclesiastica potestate,* Lib. II, c. IV, pag. 18, c. VIII, pag. 25.

[1] *Ibid.*, c. VI, pag. 21.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, pag. 22. Cfr. anche Giacomo da Viterbo, *De Regimine christiano*, P. II, c. X, pag. 183.
[4] C. X, pagg. 28-30.

non fu una vera e propria donazione perché il papa aveva già il diritto al possesso di quelle regioni, ma semplicemente una *iuris divini declaratio*, una *quaedam cooperatio ordinata ex divina providentia* per dare inizio al governo temporale della chiesa. [1] Eppure malgrado le esagerazioni comuni a tutta la scuola guelfa, il nostro autore non può sottrarsi del tutto all'influenza della scuola aristotelico-tomista ch eaveva di nuovo posto il potere secolare su un fondamento di natura. Egidio Romano aveva negato allo stato ogni principio autonomo etico o giuridico, ogni elemento spirituale che non provenisse dall'approvazione della chiesa. Alessandro da S. Elpidio riconosce invece che l'uomo è naturalmente inclinato alla vita sociale e politica, che lo stato temporale con i suoi organi amministrativi e legislativi è fondato sulle leggi naturali. « Opus naturae » lo definisce egli, e perciò indirettamente opera della divinità da cui ripete la sua origine. [2] Il potere ecclesiastico al contrario procede non dalla natura, ma dalla grazia ed è quindi piú eccellente e proviene immediatamente da Dio.

Un'altra affermazione del filosofo agostiniano merita di essere attentamente considerata. Nella *potestas* egli distingue due elementi: il materiale e il formale. Nell'imperatore in quanto uomo, anche avanti la sanzione pontificia, vi è uno dei due elementi, la materia che è poi ridotta all'atto dalla forma, cioè dalla consacrazione ed incoronazione che determinano su quale persona si debba fermare l'*imperium*. [3] Quest'asserzione che già nel principe secolare, in quanto uomo, anche avanti l'investitura papale, vi sia una virtú, una potenza all'impero basata su un fondamento naturale, aveva la sua importanza. Il principio di Egidio Romano che al pontefice fossero affidate direttamente ambedue le spade, la spirituale e la temporale, la seconda delle quali trasmissibile ai principi della terra, era mitigato. Anche i sovrani ricevevano da Dio la loro autorità, la consacrazione era la manifestazione e l'attuazione di una qualità preesistente in potenza. Pure appartenendo alla schiera degli scrittori di curia, Alessandro da S. Elpidio insieme a Giacomo da Viterbo rappresenta una corrente media che potremmo chiamare di transizione. Nelle conseguenze però le teorie delle due scuole guelfe, l'intransigente e la mitigata, s'incontravano perfettamente. E tutti i pubblicisti pontificî attribuivano al vescovo di Roma l'assoluto dominio nel temporale e nello spirituale ed il primato su tutti i monarchi terreni. Nondimeno da Egidio da Roma e Bonifacio VIII ad Alessandro da S. Elpidio, nella filosofia politica ecclesiastica, un cammino a ritroso, sia pur lieve, verso le basi della filosofia greca, era stato compiuto.

Pochi anni dopo la morte di Dante, nella mente dei semplici e timorati di Dio era cresciuto il sospetto che il nostro grande Poeta, sostenendo l'indipendenza dell'impero da ogni ingerenza della chiesa e negando al papa ogni dominio terreno, non fosse nel domma e nella fede scevro da ogni sospetto. Nel 1329 il cardinale Bertrando del Poggetto, dopo avere arsa la *Monarchia,* libro falso e pernicioso, voleva scoperchiare l'arca di Dante e bruciarne la salma. E avrebbe eseguita la minaccia se Ostasio da Polenta e Pino della Tosa, nobile cavaliere di Firenze, « potente ciascuno assai nel cospetto del cardinale » come afferma il Boccaccio, non l'avessero dissuaso dal mandare ad effetto tale iniquo divisamento. Ma le affermazioni esorbitanti della scuola contraria a Dante, tendenti a fare apparire il papa quasi un semidio e un padrone assoluto del mondo, furono poi abbandonate dai teologi cristiani.

Roberto Bellarmino nel secolo XVI ha scritto contro questi filosofi ed ha negato al romano pontefice il dominio immediato sul temporale. [1] Nondimeno gli concede ancora una certa autorità indiretta, *in ordine ad bonum spirituale,* sulle cose terrene, e la facoltà, *si necessarium sit ad animarum salutem,* di deporre i sovrani temporali e di abrogare le leggi. [2] Queste teorie hanno poi subito altri cambiamenti nel corso dei secoli provocando spesso lunghe ed appassionate polemiche. Caduto irreparabilmente l'impero e tramontata ormai la potenza politica del papato, non si parla piú dei rapporti fra queste

[1] C. VIII, pag. 23.
[2] C. VIII, pag. 24.
[3] *Ibid.* Cfr. anche Giacomo da Viterbo, II, VII, pag. 131.

[1] *De Romano pontifice*, in Roccaberti, *op. cit.*, T. XVIII, pagg. 678-682.
[2] *Ibid.*, cc. VI-VII, pagg. 683-686.

due istituzioni, ma la scottante questione delle relazioni fra chiesa e stato è sempre all'ordine del giorno. Tuttavia un lungo cammino anche in questo campo è stato percorso dal secolo di Dante ai nostri giorni. E l'autorità religiosa ha riconosciuto in tempi recenti che la potestà laica è prima nell'ordine suo, secondo la nota definizione di Leone XIII che « stato e chiesa devono considerarsi come società complete e indipendenti fra loro, ma alleate e cospiranti allo stesso fine di conseguire il miglioramento civile e spirituale dei comuni sudditi cristiani ». [1] Parole queste che segnano il trionfo della teoria che il card. Bertrando del Poggetto aveva solennemente condannato nel divino Poeta, irreducibile sognatore di un mondo cattolico governato da un imperatore e da un papa, liberi ambedue nella sfera delle proprie attribuzioni e nell'esercizio dei proprî poteri, rispettoso il primo dei diritti e delle funzioni religiose del secondo, ed il secondo dei diritti e delle funzioni civili del primo. Due potestà insomma distinte nei mezzi e nei fini, ma procedenti concordentemente, l'una per unire i popoli intorno a Roma con la spada temporale, cioè con il vincolo del Diritto, l'altra con la spada spirituale, cioè con il vincolo della Fede.

UGO MARIANI.

[1] *Encycl. Immortale Dei,* Acta Leonis, Vol. II, pag. 152, ed. Desclée.

VARIETÀ

La trilogia delle "Barcas do Inferno, do Purgatorio, da Gloria" di Gil Vicente.

La famosa trilogia detta « das Barcas », composta di tre parti distinte: *' Auto da Barca do Inferno, do Purgatorio, da Gloria '* che Gil Vicente fece rappresentare alla presenza dei reali di Portogallo negli anni 1517-1519,[1] potrebbe far sospettare, a chi ha dell'antica letteratura portoghese conoscenze poco profonde, chi sa quali interferenze col mondo dantesco, sia per la distribuzione della materia che per l'argomento trattato. Sarà bene quindi in questo *Giornale,* in cui si avrà occasione di parlare della fortuna di Dante in Portogallo, di esaminare brevemente l'opera del drammaturgo cinquecentista, che i connazionali chiamarono per antonomasia il Plauto, e, piú spesso ancora, il Molière portoghese.

Gil Vicente (1470? 1540?) che con Sâ de Miranda inizia nella sua patria il movimento classico del primo Cinquecento, fu un geniale scrittore di commedie, di farse, di « pièces » tragicomiche, non certo di tragedie. La poesia drammatica in Portogallo, se vogliamo eccettuare informi tentativi dei secoli precedenti,[2] non vantava ai suoi tempi lavori vivi e vitali, anzi in linea generale possiamo affermare senz'altro che la drammatica si riduceva ad elaborazioni rozze e pedestri, quali del resto si erano avute nei secoli XIII e XIV in Francia, in Spagna, in Italia e altrove. Le rappresentazioni sceniche, cosí care al popolo, non superavano la ristretta cornice di semplici motivi religiosi e si svolgevano in chiesa per rievocare i momenti piú significativi della Passione o del martirio di un santo, oppure insistevano su brevi trame d'arme e d'amore, in cui l'elemento cavalleresco e il ciclo carolingio in special modo, facevano la loro tumultuosa apparizione. La poesia drammatica non ebbe dunque vere forme regolari prima di Gil Vicente, tanto che in alcune *Costituzioni Diocesane* si dovettero proibire le rappresentazioni in chiesa perché si erano troppo allontanate da quel carattere di serena e composta severità che in sul primo apparire le aveva rese cosí accette agli umili.[1]

[1] La prima fu rappresentata nel 1517 alla presenza della Regina Maria, la seconda nel 1518 con l'intervento della Regina Leonora, la terza nel 1519 presente lo stesso D. Manuel I.

[2] Fra Gioacchino di Santa Rosa Viterbo che compilò un prezioso *Elucidario das palavras, termos e phrases que em Portugal antigamente se usaram et que hoje regularmente se ignoram*, Lisboa, 1798, pubblicò un documento dei tempi di D. Sancho I, secondo il quale il Re donava « ao farçante ou bôbo, chamado Bonamis, e a seu irmão Aconpaniado » ecc. un casale ecc.

[1] Nelle *Costituzioni* del Vescovo di Evora (1534) si legge: « Defendemos a todas as pessôas ecclesiasticas e seculares, de qualquer estado e condição que sejam que não comam nas igrejas, nem bebam com mesas nem sem mesas, nem se façam nas ditas igrejas ou adros d'ellas jogos alguns, posto que sejam de vigilia de santos ou de alguma festa; nem representações, ainda que sejam da paixão de Nosso Senhor Jesus Christo ou de sua resurreição, ou nascença, de dia, nem de noite, sem nossa especial licença, porque de taes actos se seguem muitos inconvenientes.... ». Cfr. *Const.* 10, tit. 15.

Anche nelle *Const. do bispado do Porto* si nota identica proibizione. « E porque não è decente interromper o santo sacrificio da missa, e deixar de cantar o que a igreja nella tem indicado se cante para intrometter nella *chansonetas* ou *vilancicos*, e ainda qua sejam pios e devotos.... prohibimos que se cantem *chansonetas* e *vilancicos*, nem *motetes, antiphonas* e *hymnos*, que não pertençam ao sacrificio

E altrettanto dicasi del cosiddetto teatro profano, che si svolgeva nei palazzi dei nobili e segnatamente a corte, e di cui l'aristocrazia si deliziava frequentemente, prendendo parte viva alle « mimicas », ai « momos », agli « entremezes ». [1] L'abilità di Gil Vicente consistette appunto nel curvarsi sulla duplice corrente, popolare e aristocratica, e nel saper imprimere alle vestigia tradizionali, i caratteri di una poderosa individualità.

***

Nato in Guimarães, dove trascorse la sua prima infanzia, e piú tardi studente di diritto a Lisbona, questo giovine ebbe la ventura di esser conosciuto nel 1493 quale orafo abilissimo dal futuro re Manuel I. Entrato a corte, facile gli fu cattivarsi l'amicizia del monarca e di rivelare il suo talento poetico. Due giorni dopo il parto della regina Maria, sposa di Manuel I, (6 giugno 1502) nella stessa stanza dell'augusta sovrana e davanti alla corte riunita, Gil Vicente recitò il suo *Monólogo da Visitação,* scritto in spagnuolo per essere meglio inteso dalla Regina, figlia — come si sa — di Ferdinando il Cattolico, e fors'anche perché il castigliano si preferiva allora — almeno a corte — al portoghese.

Il monologo, in cui Gil Vicente apparve — come Shakespeare e Molière — sotto la duplice spoglia, di autore e di attore, piacque moltissimo, lo si ripeté, di lí a poco, piú volte e il giovine scrittore balzò improvvisamente alla luce della notorietà. Per trent'anni di seguito la corte di Manuel I e piú tardi quella di Giovanni III, applaudirono ammirate la produzione di questo scrittore versatile e acuto, e la cui gloria maggiore — a parte l'abilità scenica, la scioltezza del dialogo, la vivace rappresentazione dei caratteri individuali — fu quella di dare libero sfogo ad una pungente vena satirica, per cui, novello Erasmo, [1] riuscí a prendersi la licenza di poter liberamente criticare gli abusi delle classi dominanti — nobili e clero — in quel periodo piú che mai affette da incurabile egoismo, e tutte accese di sfrenate cupidigie e di sensuali passioni.

Chi avrà occasione di leggere qualcuna delle sue quarantaquattro composizioni, che gli storici della letteratura hanno diviso in tre grandi categorie: sacre, aristocratiche e popolari, [2] scritte parte in portoghese, parte in spagnuolo, potrà facilmente constatare di trovarsi davanti ad un originale pittore della vita dei tempi, un pittore che abbozzando all'angolo delle labbra

---

que se celebra, nem enquanto se disser alguma missa se consinta cantar *cantigas profanas,* nem *festas,* nem *danças, autos, colloquios,* posto que sejam sagrados, nem *clamores, petitorias de esmolas.* E outro sim mandamos, sob as ditas penas (ex comunhão major) que nenhuma pessoa nas ditas igrejas, ermidas ou seus adros, *façam comedias, representações, entremeses* ou *allegorias profanas*.... nem se façam *danças, bailes, folias, suetos,* ou cousas semelhantes, nem cantigas deshonestas ». (L. III, tit. 2°, const. 7, pag. 175; e *ibid.*, l. IV, tit. 9, constit. 6, pag. 427).

Cfr. del resto, quanto a questo proposito si dice nei nostri antichi *Statuti.*

[1] Il « mômo » doveva essere un episodio particolare, per lo piú comico, e varî erano i « mômos » che successivamente, nella medesima notte e con la stessa scenografia, si rappresentavano. Ruy de Sousa, poco prima di Gil Vicente, era tenuto « por tal fazedor de momos, qual ante nós se nam sabe ». Gli « entremezes » designavano tutto un insieme di rappresentazioni sceniche, tutto l'« intermezzo » teatrale di una data solennità festiva. Duarte da Gama dichiarava che:

> Nom ha hy mays antremeses
> no mundo universal,
> do que ha em Portugal
> nos Portugueses.

Ma, con il trionfo del teatro vicentino, queste primitive forme decaddero rapidamente tanto che poco dopo Sâ de Miranda li ricordava con nolstalgia.

> Os momos, os serãos de Portugal,
> Tam falados no mundo, onde são idos?
> E as graças temperadas do seu sal?
> Dos motes o primor, e altos sentidos?
> Uns ditos delicados cortesãos
> Que é delles? Quem lhes há sómente ouvidos?

Cfr. F. de Figueiredo, *Historia da Litteratura Classica* (1502-1580), Lisboa, Teixeira ed., 1917, pag. 36, in *Bibliotheca de Estudos Historicos Nacionaes,* VI.

[1] È tradizione diffusa che Erasmo da Rotterdam si mettesse a studiare il portoghese per poter convenientemente gustare e apprezzare l'opera del suo contemporaneo. Quanto alle pretese accuse di eterodossia, per cui Gil Vicente fu detto un precursore di Lutero e di Erasmo, cfr. F. de Almeida, *Historia da Igreja em Portugal,* Coimbra, 1915-17, VIII, pagg. 119-126 che ribatte le affermazioni della Michaëlis de Vasconcellos e di T. Braga.

[2] Diamo il titoto di alcune tra le piú importanti: « *Pastoril Português, Feira, Historia de Deos, Cortes de Jupiter, Velho da Horta, Reis Magos, Exhortação da guerra, Fama, Inês Pereira,* ecc.

un sorriso amaramente ironico, vede passare davanti ai suoi occhi i lati piú tragicamente comici della Vita, che egli si diverte a fissare mordacemente, talvolta con audacia. Pontefici e re, aristocratici e clero, popolani e contadini si agitano in un variopinto caleidoscopio in cui si assommano le loro voci, i loro gesti, i loro desideri, i loro vizi, le loro vanità. Molti — e in special modo i cortigiani — si sentirono punti a sangue dagli strali della satira vicentina; ma quando alcuni di essi, personaggi gravi e « de bon saber », perché Gil Vicente potesse purgarsi dell'accusa ridicola di plagiario che gli era stata affibbiata — *et pour cause* — gli assegnarono per tema « mais quero asno que me leve, que cavalo que me derrube », egli rispose trionfalmente, scrivendo una commedia di caratteri : *Inês Pereira.*

Sbarazzato cosí definitivamente il campo dagli avversari interessati e queruli, la sua opera si diffuse rapida e benché incorresse a quando a quando nelle cesoie della censura e fosse raccolta e pubblicata per cura del figlio suo Luis Vicente soltanto parecchi anni dopo la sua morte, [1] pure ebbe un'importanza non lieve e suscitò tutta una scuola di cui Antonio Ribeiro Chiado, Balthasar Dias e Simão Machado furono gli ispirati continuatori. [2]

Ma lo scrittore non è tutto in quella *vis comica* con cui sembra che si diverta a svelare e a condannare le debolezze e i vizi dei suoi contemporanei. Affiorano a quando a quando dalla sua vasta opera drammatica degli squarci lirici di una serenità insospettata in un temperamento caustico come quello di Gil Vicente, delle pause di cosí accorata e pungente « saudade » che ci ispirano una viva simpatia per questo scrittore che a prima vista potrebbe scambiarsi per un superficiale, rozzo e affannato moderatore di costumi. Dal colpo di frusta lacerante al candore e alla semplicità dell' idillio, dal ridicolo di una situazione perigliosa ad una gentile pausa di bontà e d'amore, in questo consiste soprattutto l'arte di Gil Vicente.

Cosí si spiega convenientemente la fama di cui godette presso i contemporanei, e che siamo disposti a tributargli anche noi moderni, perché dimenticando le artificiosità e il « deus ex machina » di molte sue produzioni, sentiamo giungere a noi il respiro di una squisita umanità!

***

La *Trilogia das Barcas* segna il coronamento dell'opera sua. In una prima fase Gil Vicente fu influenzato dagli spagnuoli, e in particolar modo da Juan del Encina. Già Garcia de Resende aveva avuto occasione di notarlo :

> E vimos singularmente
> fazer representações
> de estilo mui eloquente,
> de mui novas invenções
> e feitas por Gil Vicente ;
> elle foi o que inventou
> isto ca, e o usou
> con mais graça e mais doutrina,
> posto que Ioão del Enzina
> o pastoril começou. [1]

I « momos » celebrati in Evora per il matrimonio di Giovanni II nel 1490, lungamente descritti dal compilatore del *Cancioneiro Geral*, [2] si riducevano ad una grandiosa scenografia in cui affioravano simulacri di tornei, lotte con i selvaggi (già l'espansione coloniale faceva sentire i suoi effetti), apparizioni di personaggi mitici che si riconoscevano, oltre che dagli attributi specifici, dalle divise poetiche che ostentavano. [3] Per il resto, come si è detto, il teatro era agli inizi. Juan del Encina con le sue egloghe, commiste di elementi religiosi e profani,

[1] *Cõpilaçam de todalas obras de Gil Vicente, a qual se reparte em cinco livros. O primeyro he de todas suas cousas de deuoçam. O segundo as comedias, o terceyro as tragicomedias. No quarto as farças. No quinto as obras mendas,...* Anno M. D. LXII.

Data la rarità degli esemplari originali, se ne è fatta una ristampa in tre volumi : *Obrás de G. Vicente, com revisão, prefácio e notas de* Mendes dos Remedios, Coimbra, França Amado, 1914. Fa parte della collezione : *Subsidios para o estudo da História da Literatura Portuguésa.*

[2] Cfr. Th. Braga, *Eschola de Gil Vicente e desenvolvimento do theatro nacional.* Porto, 1898.

[1] Cfr. la Miscellanea accodata alla ' Chronica de el Rei D. Ioão II ', ed. Mello de Azevedo, Lisboa 1902, III, pagg. 199-200.

[2] Cfr. *Chronica* cit., II, pagg. 94-96.

[3] Quegli che rappresentava il Sole recava la seguente « cimeira » o iscrizione :

> Sobre todos resplandece
> my dolor,
> porque es el qu'es mayor.

Giove ammoniva galantemente :

> Aqueste suole dar vida
> al que mas servir se alha,
> y vos al vuestro quita-lha.

celebranti il Natale, la Passione, ecc. o narranti lacrimose storie d'amore aprí la via allo scrittore portoghese che, in un primo periodo, non seppe liberarsi dei temi religiosi e dei propositi apologetici. I caratteri pessimistici e satirici della sua poesia non vi si scorgono quindi che incidentalmente, ma poco piú tardi, nel 1505, con la farsa *Quem tem farelos?* fa un grande passo innanzi perché inizia il teatro di critica sociale. Lo studio dei piú significativi tipi dell'epoca, abilmente caricaturati, suscita ilarità, commozione, ma spesso anche fa divenire pensierosi gli ascoltatori. La caricatura morale degli infiniti aspetti degli uomini e della Vita fornisce gli spunti. E cosí si giunge a quell'*Auto da Alma* (1508) che precorre la *Trilogia* e che qui convien ricordare.

L'argomento è dato, come dichiara lo stesso autore, dal cammino ideale dell'anima umana. « Come è necessario trovare durante i viaggi un albergo per il riposo e il nutrimento degli stanchi viaggiatori, cosí è stato assai opportuno che lungo il cammino della Vita sorgesse una stazione per il riposo e il nutrimento delle anime indirizzate verso la dimora celeste. Questa stazione è Santa Madre Chiesa; la mensa è l'altare; i cibi i simboli della Passione.... ». Infatti l'anima, lungo il viaggio, oscilla tra le sottili seduzioni che a lei fa presente un demonio, e le aspre fatiche, preludio di un futuro bene, che le descrive un angelo. Affaticata e perplessa, giunge finalmente all'albergo sospirato ed è subito ristorata. Ma sapete in qual modo? Con la preparazione di una mensa veramente nuova e inaspettata: la tovaglia infatti è il velo della Veronica, le vivande sono i chiodi, la corona di spine, la croce!

Ora, a parte la conclusione dell'*Auto*, che sa di artificioso, Gil Vicente riuscí a darci, con la sua allegoria, una rappresentazione viva della povera umanità continuamente oscillante tra le tentazioni della felicità mondana, facile e presente, e gli spini di un futuro ma eterno ed ineffabile bene. Nella povertà del motivo, nella ristretta autonomia che al drammaturgo consentivan le cesoie della Censura Ecclesiastica, era ben difficile far sentire il proprio genio inventivo: pure Gil Vicente riuscí a compiere opera personale e il suo lirismo, fatto di trepida commozione e costretto dai metri brevi ad un tono minore, si snodò forse piú suasivo di altrettanti endecasillabi sonanti.

Dall'*Auto da Alma* alla nostra *Trilogia* breve è il passo. L'acuto spirito critico di Gil Vicente e la sua vena satirica si fondono mirabilmente nella sua severa coscienza di cristiano, tutta preoccupata del buon impiego della Vita. È questo il vero trionfo del « *castigat ridendo mores!* » Il teatro di critica sociale si disposa al dramma liturgico, e, come per il primo si permette la libertà piú sconfinata, cosí nel secondo riesce a navigare sicuramente tra le pietre angolari del dogma, quali l'immortalità dell'anima, il principio del Bene e del Male, il libero arbitrio, il Giudizio finale.... Un drammaturgo mediocre si sarebbe limitato, al pari degli anonimi autori dei misteri medievali, ad una esteriore rappresentazione degli orrori infernali e alla suggestione di un letifico Paradiso Deliziano: visione ben piú alata e concreta al tempo stesso ebbe Gil Vicente.

Ancorate alla spiaggia, due barche attendono le anime: la prima, guidata da un angelo, conduce gli eletti al Paradiso; la seconda, in potere del diavolo e dei suoi compagni, si dirigerà invece al Purgatorio e all'Inferno. Ad una ad una giungono le anime.... Tutte si credono, a lor giudizio, degne di imbarcarsi sul vascello che conduce alla celeste dimora. Ma gli angeli, del pari che i demoni, accusano spietati.... Le anime vacillano, la loro difesa s'illanguidisce, perdono ad ogni momento terreno.... Veramente chi « giudica e manda secondo che avvinghia » è la satira vicentina al servizio delle concezioni morali, sociali e religiose del poeta: nei giudizi ironici, come nel pianto e nella disperazione delle povere anime disilluse e tremanti, espressi in un dialogo fluente, chiaro, logico è tutta l'incisiva originalità e bellezza dello scrittore!

Nel primo *auto* il diavolo sta acconciando, insieme ad un suo compagno, la barca infernale. Giorno di festa è quello, ché molta gente sta per giungere.

> Põe bandeiras, que é festa:
> verga alta, ancora a pique.

Si presenta per primo un nobile, Dom Anrique, un borioso '*fidalgo*' che disprezzò gli umili; seguono un usuraio esoso e volgare; un calzolaio che per ben trent'anni derubò i clienti; un sacerdote attaccabrighe che convisse maritalmente; una donna, Brigida Vaz, che esercitò l'ufficio di mezzana; un podestà che si impadroní del pubblico danaro; un ebreo che

scherniva i misteri della Chiesa; un delinquente già condannato dai giudici terreni, ecc. Le scene tragicomiche sono quanto di piú vivo e di piú gustoso si possa immaginare. Tutti cercano di trovare scampo presso il nocchiero della barca del Paradiso, ma sono inesorabilmente respinti:

> Não se embarca tirania
> neste batel divinal!

Conviene quindi lasciarsi trasportare « *para a Ilha Perdida* », verso l'Isola della Perdizione! Si salvano soltanto quattro cavalieri che avevano dispiegato e difeso la Croce di Cristo negli assolati deserti affricani e ivi erano caduti da eroi. Questi si affrettano rapidamente lungo la spiaggia, cantando una specie di nenia, salutare avviso all'uditorio:

> « À barca, á barca segura,
> Guardar da barca perdida:
> A barca, á barca da vida.
> Senhores, que trabalhais
> Pela vida transitória,
> Memoria, por Deus, memoria
> Deste temeroso cais.
> À barca, á barca, mortaes;
> Porêm na vida perdida
> Se perde a barca da vida ».

Prontamente accorre l'angelo nocchiero che grida ad essi il richiamo trionfale:

> « O cavalleiros de Deos,
> A vós estou esperando;
> Que morrestes pelejando
> Por Christo, Senhor dos Ceos.
> Sois livres de todo o mal,
> Sanctos por certo sem falha;
> Que quem morre em tal batalha
> Merece par eternal ».

E li accoglie nel suo naviglio.

La morale dell'*auto,* conchiusa nel richiamo dell'angelo agli spettatori, contiene, nella sua brevità, l'apologia di quanti, disprezzando i beni terreni, morirono in difesa della Fede. Si potrebbe osservare che alla varia umanità che vive e si agita per quasi tutto il lavoro, conveniva alludere e condannare con opportune esemplificazioni. Ma la conclusione di Gil Vicente, per certo unilaterale, era in perfetto accordo con la politica militare e religiosa di Manuel I, cui stava molto a cuore l'esaltazione delle virtú eroiche della stirpe, in pieno apogeo nelle imprese d'oltremare. E l'*auto* — teniamolo ben presente — si rappresentava proprio alla sua corte, nel palazzo della Ribeira, a Lisbona!

Nel secondo quadro continua il giudizio e la distribuzione delle anime nelle barche. Anche qui si presentano tipi appartenenti a classi sociali diverse: un agricoltore le cui fatiche sono convenientemente apprezzate e quindi lo si manda in Purgatorio per una completa purificazione; una donna, Marta Gil, venditrice di frutta che commise piccole mancanze e perciò sarà inviata in una zona intermedia del Purgatorio; un malcapitato vagheggino che viene condannato; un fanciullo, puro d'ogni peccato, che è trasportato in Paradiso. Anche qui, in linea generale, non abbiamo che leggiere varianti del mondo descritto nella prima parte: gli episodi si susseguono rapidi e serrati, attraverso risa di scherno commiste a pianti e ad urli di disperazione.

Ma l'anno dipoi (1519) un brivido improvviso dovette far sussultare i nobili ascoltatori convitati nel Palazzo Reale di Almeirim per assistere alla rappresentazione del terzo *auto.* Dal mondo delle femminette cialtrone e degli artigiani disonesti, dalla folta schiera degli oziosi e dei furfanti, passiamo audacemente alle piú alte gerarchie del tempo: nessuno è rispettato, non l'imperatore, non il papa! Gil Vicente, « sotto l'usbergo del sentirsi puro » ma piú anche per la solida posizione che aveva a Corte,[1] « giudica e manda » inesorabile, per redimere alla fine, inaspettatamente, con un improvviso « deus ex machina »: la « lagrimetta » dantesca che bagna il ciglio di Buonconte da Montefeltro, il morente vincitore di Campaldino. Piú che il grido doloroso dei condannati, è l'implorazione dell'anima sua alla Vergine, espressa attraverso il canto degli angeli all'inizio dell'*auto.*

> « O Virgem nuestra Señora,
> Sed vós su soccorredora
> En la hora de la muerte ».

[1] Sembra che abbia occupato gli uffici di orafo presso « a rainha velha », cioè D. Eleonora, vedova di Giovanni II, e quello di « mestre da balança » nella Zecca Reale a Lisbona. Della vita di G. Vicente poco si sa; ad ogni modo una cronistoria delle ricerche biografiche compiute da studiosi portoghesi si può leggere nelle *Notas Vicentinas* di C. Michaëlis de Vasconcellos, Coimbra, 1912; nella conferenza *Gil Vicente e a sua obra.* Lisboa, 1912, di Queiroz Velloso; nell'introduz. allo studio di Braamcamp Freire, *Gil Vicente, trovador, mestre da balança,* in *Riv. de Historia.* Lisboa, 1917. Cfr. anche l'appendice bibliografica di F. de Figueiredo in *Critica Litteraria como Sciencia.* Lisboa, 1914.

Tutti davanti alla Morte e al giudizio di io sono uguali, esclama Gil Vicente, tentando ustificare la libertà, forse irriverente, che sta er prendersi, e che chiaramente traspare dal ialogo iniziale tra la Morte e il Diavolo, spe-e di prologo ammonitore in cui quest'ultimo, eccato di avere ormai imbarcato troppe per-one di umile condizione, fa chiamare dall'amico 'atudo la sua buona alleata.

> Patudo, vé muy saltando,
> Llámame la Muerte acá;
> Dile que ando navegando,
> Y que la estoy esperando,
> Que luego vuelverá.

Giunge la Morte, cui il Diavolo dice chiaro l suo malumore.

> MORTE. Qué me quieres?
> DIABO. Que me digas porqué eres
> Tanto de los pobrecitos?
> Bajos hombres y mugeres,
> Destos matas cuantos quieres,
> Y tardan grandes y ricos.
> En el viage primero
> Me enviaste officiales:
> No fue mas que un caballero,
> Y lo al, pueblo grosero.
> Dejaste los principales
> Y villanage
> En el segundo viage,
> Siendo mi barco ensecado.
> A' pesar de mi linage,
> Los grandes de alto estado
> Cómo tardan en mi passage!
> MORTE. Tienen mas guaridas esos,
> Que lagartos de arenal.
> DIABO. De carne son y de huesos,
> Vengan, vengan, que son nuesos,
> Nuestro derecho real.

« Vengano, vengano adunque i grandi: mi struggo dalla voglia di esercitare i nostri regali diritti », esclama impaziente il Diavolo, cui la Morte osserva semplicemente che l'ora del transito è segnata da Dio, ma che in compenso nessuno le sfuggirà; stia pur tranquillo: dal conte fino al papa, tutti dovranno passare di lí.

> Ya lo hiciera,
> Su deuda pága me fuera;
> Mas el tiempo le da Dios,
> Y preces le dan espera:
> Pero deuda es verdadera,
> Y los porné ante vos.
> Voyme allá de soticapa
> A' mi estrada seguida,
> Verás como no me escapa
> Desde el Conte hasta el Papa.

E realmente personaggi d'alta condizione convengono a riva per l'ultimo viaggio: dapprima la Morte trascina un conte che fiducioso nel suo danaro, visse vita viziosa tra il giuoco e i facili amori, incurante dei poveri e dei suoi doveri religiosi; poi un duca, tronfio della sua potenza; un re che non udí che adulazioni, che si lasciò adorare come se fosse un nume, che andò in collera con i potenti, disprezzò gli umili e sferrò ingiuste guerre; un imperatore pazzo e crudele; un vescovo sposato e con figliuoli; un arcivescovo che sfruttò i danarì dei poveri affidati alla sua custodia; un cardinale astioso per non aver conseguito la tiara pontificia; un papa tiranno, mondano, lussurioso e superbo, e — come se non bastasse — affetto anche da simonia. Invano tutti attendono ansiosi: i loro pentimenti sono tardivi e infruttuosi « como cevada lançada a asuo morto », sottolinea il poeta: saranno accolti senz'altro sulla « barca perdida ». Singolarmente severo si mostra Gil Vicente contro il papa,[1] cui non può recar conforto alcuno neppure il prestigio delle somme chiavi.

> PAPA AO DIABO. Sabes tu que say sagrado
> Vicario en el santo templo?
> DIABO. Cuanto mas de alto estado,
> Tanto mas es obligado
> Dar á todos buon ejemplo,
> Y ser llano,
> À todos manso y humano.
> Cuanto más ser de corona,
> Antes muerto que tirano,
> Antes pobre que mundano;
> Como fue vuestra persona.
> Lujuria os desconsagró,
> Soberbia os hizo daño;
> Y lo más que os condanó,
> Simonia con engaño.
> Venid embarcar.
> Veis aquellos azotar
> Con vergas de hierro ardiendo,
> Y despues atanazar?
> Pués alli habeis de andar
> Para sempre padeciendo.

E conte, duca, re, imperatore e vescovo, arcivescovo, cardinale e papa desolati stanno per vedere allontanarsi per sempre la barca del Paradiso, mentre gli Angeli ne compiangono tristemente la mala ventura.

> « Pésanos tales señores
> Iren á aquellos ardores
> Animas tan escogidas »,

[1] Anche nell'*Auto da Feira* (1527) si contengono severe invettive contro la Curia Romana.

Ma quando la vela « em que está o crucifixo pintado » già si gonfia, gli infelici si gettano in ginocchio e all'unisono rivolgono al cielo preghiere strazianti; e tali implorazioni — forse perché dette da anime cosí elette, « tan escogidas », potremmo sottolineare ironicamente noi — sono ascoltate. Il Redentore appare e conduce gli attoniti viatori nei reami sereni che solo « Amore e Luce han per confine ». [1]

***

Gil Vicente non conobbe Dante. Nessuna imitazione, nessuna reminiscenza, per tenue che sia, e tanto meno quindi una lettura feconda della *Divina Commedia*, affiora dalla vasta sua opera. Perfino nelle descrizioni piú ovvie, nelle antitesi piú facili e grandiose, (cfr. ad es. la barca di Caronte e quella del Purgatorio), nulla che ne tradisca l'influenza. Dal « vasello snelletto e leggiero » sulla cui poppa si aderge il pilota celéstiale, cosí splendente di luce « che faría beato pur descripto » e che trasvola luminoso sulle acque senza ausilio di vele e di remi, si passa alla semplicetta e pedestre descrizione vicentina, che soltanto il ricordo della vela riesce a illuminare per improvviso bagliore:

Remando vão remadores
barca de grande alegria;
o patrão que a guiava,
Elho de Deus se dizia.
Anjos eram os remeiros,
que remavam á porfia;
estandarte de esperança
¡ oh ! ¡ quão bem que parecia !
o masto da fortaleza
como cristal reluzia;
a vella com fé cosida
todo o mundo esclarecia;
a ribeira mui serena,
que nenhum vento bolia.

Come si vede, da questo e da altri passi affini, lo scrittore portoghese si può riattaccare per queste sue descrizioni appariscenti e primitive, a Bonvesin da Riva, a Giacomino da Verona e a tutta quella folta schiera di scrittori di visioni, di allegorie, di leggende dell'oltretomba, in prosa e in verso, che pullularono un po' per tutta Europa nei secoli di mezzo. [1] Anche nella descrizione delle pene infernali, che il Demonio fa intravvedere di lontano alle anime smarrite, non si riesce a sorprendere neppure una semplice assonanza con Dante. Gil Vicente si è arrestato al solito mondo delle fiamme, delle caldaie di pece liquefatta, delle verghe di ferro roventi: i martirî tradizionali dei libri santi, delle leggende predantesche, delle primitive figurazioni artistiche, dal mosaico bizantino della cattedrale d'Otranto (1160) agli affreschi dell' Orcagna.

Al conte infatti il diavolo comincia col mostrare di lontano, sghignazzando, il fuoco eterno.

« Veis aquellos fuegos bien ?
Allí se coge la frol.
Veis aquel gran fumo espeso,
Que sale daquellas peñas ?
Allí perdereis el vueso,
Y mas, Señor, os confieso
Que habeis de mensar las greñas ».

Per il duca si aggiungono semplicemente gli strazi dei coltelli:

« Veis aquella puente ardiendo,
Muy lejos allén del mar,
Y unas ruedas volviendo
De navajas, y heriendo ?
Pues allí habeis de andar
Siempre jamas ».

Al re si presenta un'affine visione:

« Si mirais, dahi vereis
Adó sereis morador
Naquellos fuegos que veis;
Y llorando, cantareis
« *Nunca fue pena mayor* »;

dove l'ultimo verso, « Nunca fue pena mayor », avrebbe potuto ricondurci, se detto in altre circostanze, al « nessun maggior dolore » di Francesca da Rimini, ma che qui invece è sem-

[1] Cosí è detto nella didascalia finale: « E as almas fizerão em rada hũa musica a modo de pranto, com grandes admiraçoes de dor; e veio Christo da resurreição, e repartio por elles os remos das chagas, e os levou comsigo ».

[1] Per l' Italia cfr. la monografia di A. D'Ancona, *I precursori di Dante*. Firenze, Sansoni, 1886, i noti *Saggi* del D'Ovidio, e i due volumi dello Zabughin, *Virgilio nel Rinascimento*. Bologna, Zanichelli, 1924 e il Saggio *L'Oltretomba classico e cristiano* in *Arcadia*, 1922. Per la Spagna cfr. M. Asín Palacios, *La escatologia musulmana en la ' Divina Commedia '*. Madrid, 1920, ecc. E cosí via.

plicemente il verso iniziale di una romanza popolare castigliana.[1] Per l' imperatore infine

« Veis aquellas despeñados,
Que echam daquellas alturas?
Son los mas altos estados
Que vivieron adorados,
Sus hechos y sus figuras;
Y no dieron,
En los dias que vivieron,
Castigo á los ufanos,
Que los pequeños royeron,
Y por su mal consintieron
Cuanto quisieron tiranos ».

Quanto alle gerarchie ecclesiastiche, il diavolo parla al vescovo di una mostruosa caldaia di pece:

« De ahi onde estais, vereis
Unas calderas de pez,
Adonde os cocereis,
Y la corona asareis,
Y freireis la vejez.
Obispo honrado
Porque fuiste desposado
Siempre desde juventud,
De vuestros hijos amado,
Santo bienaventurado,
Tal sea vuestra salud; »

all'arcivescovo predice che sarà lacerato in mille pezzi e gettato nell'acqua bollente:

« Señor, habeis de venir
A' poblar nuestro lugar:
Véislo está.
Vuestra Señoría irá
En cien mil pedazos hecho;
Y para siempre estará
En agua que herverá,
Y nunca sereis deshecho; »

al cardinale che sarà divorato da dragoni e cani:

« Sois perdido:
Oyes aquel gran ruido
Nel lago de los leones?
Despertad bien el oido:
Vos sereis allí comido
De canes y de dragones ».

Unico a sopportare un tormento morale è il papa che dovrà deporre la mitra alla presenza di Lucifero e baciare i piedi al re dell'abisso.

« Vos ireis,
En este batel que veis,
Conmigo a Lucifér;
Y la mitra quitareis,
Y los pies le besareis;
Y esto luego ha da ser ».

Ma non basta: anche al papa sono decretate pene dolorose: i demoni lo attanaglieranno crudelmente con roventi verghe di ferro.

« Veis aquelos azotar
Con vergas de hierro ardiendo,
Y despues atanazar?
Pues allí habeis de andar
Para siempre padeciendo ».

Come chiaramente si vede, nulla di dantesco traspare da questi che dovrebbero essere i brani rivelatori. Il « contrappasso », per Gil Vicente, si riduce ad un motivo puramente terreno: nulla di spirituale si aderge e s'intravvede sullo sfondo della sua trilogia. È vero che i suoi personaggi dovevano, negli intenti dell'autore, ottenere semplicemente quegli effetti di chiarezza e di immediata comprensione che costituivano certo uno dei primi scopi da raggiungere.[1] Se il commediografo avesse dovuto scrivere un poema, vi si sarebbe accinto ben diversamente. Ed è cosí, in omaggio ad una concettosa rapidità e immediatezza, che egli forse sacrifica gli sprazzi di luce e di ombra che avrebbe potuto in vario modo proiettarvi. Siamo in una corte fastosa: si scrive per dilettare: null'altro.[2]

[1] Gil Vicente si curvò spesso sulla corrente popolare. J. de Castilho, che studiò le vestigia popolaresche disperse nella sua opera, raccolse un materiale cospicuo (inizio di canzoni, proverbi, indovinelli), che il Mendes dos Remédios accodò al III vol. dell'ediz. cit.

[1] Dobbiamo però anche tener conto dei brani musicali, delle canzoni, ecc. di cui non possediamo che i titoli. Il testo vicentino è tardivo e difettoso: alcune scene, affidate all'abilità degli attori, in modo speciale a quella personale del poeta, vi appaiono semplicemente accennate. Anche la bellezza o la grandiosità degli effetti scenici ci sfugge; dei cori non conosciamo la musica. Non possiamo quindi, per questo riguardo, basarci su termini rigorosi per un giudizio d'insieme.

[2] Il teatro di Gil Vicente conserva ancora, per lo spettatore moderno, quelle caratteristiche di comicità, e direi anche di attualità, che spinsero alcuni volenterosi ad iniziare un simpatico movimento di propaganda, che però non si estese al di là delle frontiere portoghesi. Per le critiche suscitate cfr. il volume di A. LOPES VIEIRA, *A Campanha Vicentina*, Lisboa, 1914.

Gil Vicente trascurò quindi del tutto Dante che probabilmente mai conobbe. La sua « *Barca* » va pertanto riattaccata, se possibile, alla tradizione dell'arte medievale che aveva, ai suoi tempi, parecchi virgulti ancor vegeti è robusti. Chi ricorda il « Giudizio Finale » di cui spesse volte le piú insigni cattedrali romaniche e gotiche si fregiavano, giú giú fino all'Angelico e ai quattrocentisti italiani e fiamminghi, non avrà certo dimenticato le figure di potenti, vescovi e papi, principi e imperatori, condannati dagli angeli osannanti e ghermiti dai diavoli. Non altrimenti che in letteratura poeti rozzi e spesse volte ignoti, si sbizzarrivano a scrivere *Contrasti,* a volte macabri, a volte sollazzevoli, secondo che il loro scopo era di ammonire o di dilettare. Appunto a questi contrasti, fiorenti per tutta Europa, e di cui quelli tra il « vivo e il morto », « Cristo e Satana », l'« Angelo e il Demonio », il tema del « Giudizio Finale », ecc. erano i piú diffusi e gustati, conviene riattaccare l'opera vicentina.[1]

La sua è una satira mordace, tenue d'invenzione quanto vivace di rappresentazione, che il poeta magistralmente portò sulla scena, non preoccupandosi che del diletto e del « bel accueil » — si ricordi il finale dell'*Auto da Barca da Gloria* — dei suoi regali ascoltatori. Nulla — né pertanto forse occorreva — di imitazione dantesca, la quale invano ricercherà il querulo studioso à caccia di fonti : gli « *Autos da Barca do Inferno, do Purgatorio, da Gloria* » non sono che un triplice e vasto « contrasto », vivace e serrato, tardiva quanto terrena propaggine degli omonimi componimenti medievali, sui quali, non meno che sulle « *Visioni* » e sui « *Poemetti Allegorici* », si curvò per secoli, lungo i cammini della Vita, l'ansiosa e dolorante Umanità.

Coimbra, dicembre, xxvj.

GUIDO VITALETTI.

[1] Per il teatro in genere, di Gil Vicente, non è estranea l'influenza spagnuola. In Catalogna ancor prima del Trecento si rappresentavano opere di carattere liturgico ; piú tardi scrittori castigliani, scrissero, s'imposero, passarono in Portogallo. Abbiamo accennato altrove a Juan del Encina ; di Torres Naharro, altro valoroso scrittore di cui parecchie opere furono rappresentate in Italia e pubblicate nel 1517 col titolo di *Propaladia*, Gil Vicente forse non ebbe che una conoscenza assai tardiva.

Note sul segreto dantesco della Croce e dell'Aquila.

(SERIE QUARTA - DISCUSSIONE)[1]

Sono passati piú di quattro anni dalla pubblicazione del mio libro *Il Segreto della Croce e dell'Aquila nella « Divina Commedia »* (Bologna, Zanichelli 1922) e piú di un anno dalla pubblicazione della mia *Chiave della « Divina Commedia »* (id. 1925) nella quale la mia interpretazione del Poema Sacro veniva esposta nella sua sintesi e ad un tempo chiarificata ed integrata.

Ho diritto di ritenere che chi aveva obiezioni da sollevare abbia avuto il tempo di farlo e posso quindi rispondere a quelle poche che sono state fatte.

Debbo notare che, contrariamente a ciò che avviene per tale genere di lavori, il consenso che i due libri hanno ottenuto è stato cosí largo e cosí caldo come nessuno, e io meno di ogni altro, avrebbe potuto sperare. Anzi, se si tenga conto delle categorie di persone *alle quali il libro non intendeva rivolgersi*, si può dire che il consenso sia stato unanime.

Il libro infatti non *intendeva rivolgersi* a tre categorie di persone dalle quali non poteva aspettarsi ragionevolmente un consenso. Esse sono :

1) *Gli autori o rieditori di commenti danteschi e di interpretazioni.* Per quanto dotti filologi possano essere talvolta costoro, sarebbe puerile il credere che essi siano dei giudici adeguati ed oggettivi quando si tratta di giudicare in fondo se è vero o se non è vero che le interpretazioni tradizionali e *la loro stessa* interpretazione sono completamente fuori strada. Si aggiunga che molti di essi sono i responsabili del trattamento inflitto a Giovanni Pascoli e che per essi particolarmente il riconoscere la verità della mia costruzione, che rivalutava quasi tutte le principali idee del Pascoli, era *psicologicamente* impossibile. Sia detto senza disdegno, non avevo l'ingenuità di aspettarmi il loro consenso.

2) *Gli zelatori della ortodossia dantesca.* Vi

[1] Si vedano le tre serie precedenti : *Giornale Dantesco*, Vol. XXVI, Q. 3 — Seconda serie *id. id.* Vol. XXVII, Q. I — Terza serie *id. id.* XXVIII, Q. 3.

sono persone nelle quali l'indagine sul pensiero di Dante non può disgiungersi dalla grave preoccupazione di ritrovare in esso purissima e limpidissima la tradizione dell'ortodossia, persone che non si chiedono semplicemente « Che cosa pensò Dante? », ma: « Come si può dimostrare che tutto ciò che pensò Dante era rigidamente ortodosso per lo meno nella *Divina Commedia*? » (La *Monarchia*, che non è una cosí grande opera, si abbandona piú facilmente). Quantunque io abbia cercato di dimostrare che lo spirito di Dante quale risulta dalla interpretazione della Croce e dell'Aquila, lungi dall'essere *anticattolico* è, in certo senso e sotto certi rispetti, *supercattolico*, [1] le preoccupazioni che desta a prima vista la mia ricostruzione per quanto riguarda l'ortodossia del pensiero dantesco dovevano naturalmente suscitare una preventiva e talora insuperabile opposizione di questi critici contro di essa. Non mi aspettavo quindi il loro consenso.

3) *I Crociani*. Benedetto Croce pochi anni fa scrisse: « Se anche le allegorie di Dante si potesse, come non si può sicuramente, determinarle, se anche una buona volta ci venissero fuori elementi di interpretazione autentica, che cosa altro si finirebbe con lo scoprire se non ripetizioni o se si vuole, piccole varietà di concetti e di credenze e di disegni e di aspettazioni, che già ci sono note da quei luoghi delle sue opere nei quali Dante parla fuori di allegoria e da altri testi a lui contemporanei o anteriori? » Egli aggiunse che se anche si ottenessero « rivelazioni mirabolanti.... esse in ogni caso offrirebbero una mera curiosità storica e ci svelerebbero un Dante poco sano in una regione del suo cervello ». [2] Dopo di che il Croce portava come esempio di dantista perditempo Giovanni Pascoli ed offriva particolarmente al dileggio ed al disprezzo dei lettori gli scritti danteschi del Poeta. [3]

Ora nessuno si può persuadere della mia interpretazione senza persuadersi ad un tempo: 1°) del fatto che l' interpretazione della « *Divina Commedia* » *era possibile*; 2°) del fatto che essa ci presenta un sistema ed una dottrina di sommo interesse spirituale e tale da animare di una vita nuova e piú profonda tutto il Poema Sacro; 3°) del fatto che le prime linee di questa interpretazione erano già state poste con mirabile intuito proprio da Giovanni Pascoli.

Si comprende pertanto come il mio libro non si dirigesse a coloro che seguono il Croce critico di Dante e non aspettasse e non desiderasse il loro consenso.

Ebbene, accade un fatto che è una mirabile prova della persuasività della mia interpretazione. I pochissimi critici che, *soli*, a quanto io sappia, in mezzo a centinaia di consenzienti, hanno espresso il loro dissenso da me, sono *tutti*, dico *tutti*, o *autori di interpretazioni* o *zelantissimi ortodossi* o *crociani*. Il *mio pubblico* in altri termini, quello per il quale io scrivo e al consenso del quale avevo pensato, ha consentito posso dire *unanimemente*. La pattuglia dei non persuasi appartiene interamente a categorie di *non persuadibili per ragioni personali*.

Ma questo fatto, se dimostra la persuasività della mia tesi, non è certo ancora una dimostrazione compiuta della sua verità. La mia tesi potrebbe essere persuasiva a prima vista anche senza essere *vera* e i critici, anche non obiettivi o impersuadibili per natura, potrebbero aver trovato dei buoni argomenti contro di essa. Ed io ho il dovere di esaminare questi argomenti.

Escludo da queste pagine la risposta a due critici ai quali per diverse ragioni ho risposto a parte: Lorenzo Filomusi Guelfi e Francesco Ercole (essi pure autori di interpretazioni). A Francesco Ercole che dedicò due lunghi articoli alla mia interpretazione ho già risposto diffusamente nel mio scritto: *Per la Croce e l'Aquila di Dante* (Logos, anno 1924, Fasc. 3). L' Ercole non può essere considerato d'altra parte come un oppositore nel vero senso della parola. Egli ha cercato piuttosto di conciliare con la mia scoperta alcune sue vedute precedentemente espresse e, pure intendendo talvolta assai male il mio pensiero e sollevando obiezioni delle quali credo di aver mostrato la nessuna consistenza, nelle ultime pagine del suo scritto ha finito con convenire che il pensiero della *Divina Commedia* « si risolve in gran parte nelle simmetrie della Croce e dell'Aquila ». [1] Rimando per la discussione con lui a quel mio scritto citato. [2]

[1] VALLI, *Il « Supercattolicismo » di Dante. Rassegna Italiana*, Marzo 1926. Vedi anche *La Chiave*, pag. 64.

[2] CROCE, *La poesia di Dante*, pag. 15.

[3] Vedasi il mio libro: *L'allegoria di Dante secondo Giovanni Pascoli*, appendice 1ª (Zanichelli, 1922).

[1] Il significato della Croce e dell'Aquila nella *Divina Com.* Volume di studi in onore di A. Cesareo.

[2] Anche il Sig. G. Scarlata nell' ultimo numero

Il Filomusi-Guelfi, uno dei piú superficiali e piú acidi detrattori dell'opera dantesca di Giovanni Pascoli, scrisse contro la mia interpretazione alcune gonfie e sciocche cose *dichiarando di non averla mai letta*, sintomo sufficiente questo della serietà con la quale a volte gli autori di commenti si smascherano da giudici *obbiettivi*. Anche a lui risposi in altro tono nell'*Idea Nazionale* (13 Settembre 1922 — riportato nel *Giornale Dantesco* — Anno 1923, Q. 1).

Parlerò dunque degli altri cominciando dai gradi inferiori.

I Crociani. — Il sig. Mafaldo Celesti ne *La Rassegna* (Febbraio 1924) ripete alcune frasi e formule del Croce e senza alcuna discussione sentenzia che le mie « simmetrie » della Croce e dell'Aquila nella *Divina Commedia* sono tutte «invenzioni», che io cerco nella poesia di Dante « quello che non v'è »; « tanto è vero, egli aggiunge parlando di noi, che nessuno l'ha visto prima in sei secoli che sono passati e nessuno lo vede ora fuorché essi, di quanti leggiamo Dante », e conclude che se ci fosse questo simbolismo « non sarebbe stato necessario che passassero sei secoli perché, non già tutti, e neppure i piú ma uno o due o tre lo vedano o lo intravedano ».

Per rispondere a questo argomento dovrei fare una cosa noiosa: redigere la lista di centinaia di persone che hanno scritto consentendo pienamente e entusiasticamente con la mia interpretazione, delle città ove mi si chiese di riesporla, delle università, tra le quali Basilea e Berlino, ove si volle ascoltare e si accolse calorosamente la mia esposizione, delle molte scuole nelle quali essa è ormai pacificamente accettata. Ma non mette conto. Basti per il sig. Celesti questo piccolo fatto.

Mentre egli elaborava la profonda critica, di cui sopra, un giornale lombardo: *L'Ambrosiano* bandiva tra i suoi lettori un « referendum » perché il suo pubblico designasse i cinque libri migliori usciti nell'anno. La mia Casa Editrice, a mia insaputa e con mio disappunto, mise in gara il mio libro su « la Croce e l'Aquila nella *Divina Commedia* » accanto a libri ben piú diffusi di arte, a romanzi, a poesie. Il mio libro ebbe, tra i lettori di una provincia, che io non conosco affatto, 3203 voti. (*Ambrosiano*, 31 Giugno 1923).

Questo, signor Celesti, si chiama essere disgraziati! Quando un buon crociano, in mancanza di argomenti seri, dice di un libro « Non gli ha creduto nessuno », ha il diritto di ritenersi al sicuro, non è vero? Perché è troppo noioso e complicato *dimostrare* il contrario! Ebbene il sig. Mafaldo Celesti si è trovato con un « referendum » già fatto e piú di *tremila* voti di plauso assegnatimi tra i lettori di un solo giornale contro i due o tre che egli mi attribuiva!

Per fortuna il sig. Mafaldo Celesti deve essere molto giovane e può darsi che col tempo apprenda a discutere dei libri piú seriamente. Egli è certo tanto giovane che non deve essere arrivato neppure a leggere fino in fondo l'*Inferno* di Dante, visto che pone tra le mie *invenzioni* anche, per esempio, la simmetria del traditore della Croce e dei traditori dell'Aquila!

Parliamo di altro.

Il sig. Salvatore Frascino in una rivista notoriamente crociana *La Cultura,* alternando frasi crociane, ironie trascurabili e punti esclamativi (dei quali nessuno pretenderà ch'io tenga conto) fa alcune osservazioni concrete. Il « passo Che non lasciò giammai persona viva » (che secondo me è il battesimo) « non dovrebbe essere una gran bella cosa se Dante ne esce terrorizzato ».

Rispondo: Ne esce terrorizzato in quanto, essendo una bellissima cosa *come rinascita a vita nuova*, esso è terrorizzante *come morte* e se Dante in questo punto, ove voleva rappresentare l'anima, sanata sí dalla Croce, ma non ancora dall'Aquila, ha espresso piú la parte terrorizzante di questa morte mistica che non la parte lieta della rinascita come ha fatto altrove, ha seguito semplicemente il suo criterio logico e il suo criterio d'arte, per non ripetere formule uguali anche là dove ripete pensieri corrispondenti.

Il Frascino solleva il dubbio che il movente di quella mia interpretazione del « passo » sia la necessità di fissare nella Croce (Battesimo) l'uno dei termini delle simmetrie (Croce e Aquila) che io, secondo lui, voglio artificiosamente stabilire.

Se il Frascino conoscesse la dantologia re-

---

di questo *Giornale Dantesca* propone degli *emendamenti* specie alla mia topografia simbolica. Ne discuterò quando, come promette, li avrà corredati di argomentazioni.

cente e la storia della mia interpretazione avrebbe scelto un altro punto per insinuare il suo dubbio. Infatti la identificazione del « passo » con il « battesimo » non può essere stata ricercata da me per farla servire alla simmetria della Croce e dell'Aquila semplicemente *perché era stata scoperta e fissata da Giovanni Pascoli venticinque anni prima che io scoprissi il termine corrispondente a questo « passo » della selva* (che è operato dalla Croce) *nella vittoria sulla piaggia* (che è operata dall'Aquila). E poiché l'effetto non può precedere di venticinque anni la causa il sig. Frascino può cancellare il suo dubbio.

Ugualmente se egli conoscesse la dantologia moderna si sarebbe risparmiato di trattare con degli ironici interrogativi la dottrina del Pascoli e la mia secondo la quale la lonza è compresa nel leone e il leone nella lupa perché la corruzione dell' intelletto include quella dell'appetito e della volontà. Ma agli interrogativi e gli esclamativi ironici con i quali discute la critica « positiva » io naturalmente non ho nulla da rispondere.

Il Frascino afferma che il problema del passaggio dell'Acheronte *non esiste* perché Dante « in una finzione poetica.... può ancora darsi agio di passare l'Acheronte senza aver mai pensato, dal momento che non l' ha espresso e non se l' è domandato al come ». Non invidio al sig. Frascino la sua maniera di ragionare. Per me, appunto perché il viaggio è una finzione sarebbe semplicemente idiota che quel fiume o passaggio non significassero nulla e che Dante li avesse inventati cosí come li ha inventati, e si fosse posto davanti *volontariamente* quel fiume senza sapere come passarlo. Per me, se è possibile *nella realtà della vita* che un uomo svenuto non sappia come viene trasportato di là da un fiume, è viceversa proprio assurdo che un poeta inventando in un viaggio *mistico e simbolico* un ostacolo e un passaggio di esso non sapesse egli stesso che cosa diceva.

Quanto al « pié fermo » egli, osservando che Dante camminava e non stava sempre col piede infermo *alzato*, mostra di non aver capito che il « sempre » nella interpretazione mia (che *è quella di Pietro di Dante*) significa non che Dante stava sempre col piede *fermo* a terra e l' *infermo* alzato ma che continuava a camminare *ancora*, *sempre* « claudus » col piede infermo (non sanato) piú sollevato di quello *fermo*, sanato. E quanto al senso *preteso* di « fermo » per sano, che egli mi concede per grazia momentaneamente, sappia che non ho bisogno di questa generosa concessione. Ecco infatti un esempio che non ammette dubbi.

Ruggeri d'Aguglione. (Antiche Rime. D'Ancona, pag. 404, vol. I) scrive:

> *Povero e ricco e disaciato*
> sono e *fermo* e *malato*
> *Giovane e vecchio.*

nelle quali parole « fermo » vale evidentemente per « sano », il contrario di « infermo », con o senza i punti esclamativi del sig. Frascino.

Il quale sig. Frascino osserva con fine ironia (come sono sempre argute le ironie dei filologi!) che Dante « claudus » e il veglio di Creta *soffrono dalla stessa malattia*, ma si guarda bene dal dire che essi per me simboleggiano *la stessa cosa* e cioè l'umanità sanata per la vita contemplativa e *inferma* per la vita attiva; altra scoperta fatta non da me ma da Giovanni Pascoli venticinque anni fa.

Soltanto la deplorevole *non conoscenza*, dirò cosí che il sig. Frascino ha dei precedenti della questione gli permette di trattare ironicamente come delle estreme *sottigliezze* alle quali mi sarei spinto io, verità vecchie o stravecchie e risapute da quando né io né lui eravamo nati. Cosí sarei io, secondo lui che « aguzzando un po' troppo le ciglia » avrei avvisato nella « verghetta » del messo celeste il « donum fatalis virgae » di Enea. E pensare che nel 1852 Michelangelo Caetani, quando scoprí che il « messo celeste » è Enea, *fece rappresentare sulla copertina del suo opuscolo la figura della verga fatale di Enea* ed il motto « Donum fatalis virgae », e proprio su questa verga fondava in gran parte le sue dimostrazioni!

Ugualmente, continuando nel suo sistema di dare ad intendere che la scoperta delle mie simmetrie avrebbe seguito la posizione della mia tesi, cita come caso di questa sforzatura il fatto che « se la prima porta infernale senza serrame ancor si trova per virtú del Crocifero, *ne deve conseguire che la infrazione della seconda sia opera dell'aquilifero* » e non sa e non si accorge o piuttosto gli fa comodo per il momento di ignorare che *tutte e due queste infrazioni*, quella della prima porta per opera di Cristo, quella della seconda per opera di Enea (o secondo altri di Arrigo VII, o secondo altri del Veltro anonimo, ma sempre *dell'Aquila*) erano già state

poste e notissime e diffusissime prima assai che io mi accorgessi di questa semplice cosa, che cioè le due porte e le due infrazioni *stavano in simmetria.*

Ma questi miei poveri critici, crociani che siano o autori di interpretazioni, soffrirebbero troppo a dover convenire che molte verità, già dimostrate isolatamente da altri, convergono e si armonizzano nella mia interpretazione e perciò devono dare ad intendere che sono sottigliezze inventate da me, dopo posta la mia tesi, anche i fatti notissimi dai quali la mia tesi evidentemente è emersa dopo un lavorío rettilineo di parecchi studiosi che ha durato molti decenni.

Contro la identificazione di Enea col messo celeste egli porta anche questo argomento: « È difficile che ottenga grazia una teoria generalmente superata ». Raccolgo l'osservazione perché può essere utile per conoscere il vero significato che ha qualche volta la molto crociana espressione: *Questa idea è superata.* Infatti il Frascino dà per « superata » l' idea del Caetani che il messo celeste sia Enea, ma ne sapeva tanto poco che crede che sia stato io a riconoscere il « donum fatalis virgae » nella verghetta, mentre è proprio l'argomento principale del Caetani. Da ciò si deduce che in gergo crociano « idea superata » vuol dire spesso « idea che io non ho mai approfondito, ma che mi dà fastidio e della quale mi voglio sbrigare ». Conosciamo molti altri casi nei quali la parola « superato » ha la stessa accezione.

Sempre a proposito di Enea, dopo avere approfondito, come risulta sopra, gli argomenti del Caetani, del Pascoli e i miei, egli scrive « *Al di sopra di ogni dimostrazione* dal messo del Cielo che procede rimovendo con la mano dal volto quell'aer grasso, « lasso » « sol di quell'angoscia » (come impressa in quel « sol! ») emana la fragile soavità di una creatura usa alle beatitudini celesti. E come pensare ad un rude per quanto *pius* guerriero che ancor nel limbo si piace della compagnia di Ettore e di Cesare con occhi grifagni? ».

In queste parole si rivela che secondo il Frascino questo messo celeste che viene « pien di disdegno » gridando « sull'orribil soglia »: « O cacciati dal Ciel gente dispetta! » sarebbe proprio una « fragile creatura ». *Fragile!* Per quest'ufficio! Con quella voce! Su quella soglia! Mi pare che il Frascino voglia scherzare perché mi sembra impossibile che non sappia fare questo semplicissimo ragionamento, che se anche Iddio (che ha a sua disposizione tanti *solidi* arcangeli) avesse mandato laggiú per questo ufficio di infrangere una porta infernale una *fragile* creatura celeste, essa sarebbe almeno « fatta da Dio sua mercé tale » da non aver bisogno di scacciarsi l'aria grassa con le mani e da non diventare « lasso » cioè addirittura *stanco* e tormentato per via di quell'aria. In quel « lasso » è proprio viceversa il senso rude di una lotta contro il male, che infastidisce e *stanca* anche chi combatte per comando e per missione di Dio.... Ma mi dimenticavo che il Frascino afferma *al di sopra di ogni dimostrazione* e si è ritirato quindi in un'atmosfera dove io non lo posso seguire e ci lascio andare i crociani.

Il Frascino concede « che in piú luoghi del Poema Dante alludesse alla necessità della duplice, coordinata azione spirituale e temporale, diciamo pure della Croce e dell'Aquila per il retto andare dell'umanità », e quel « diciamo pure » è un piccolo artificio col quale egli vorrebbe far passare la mia tesi della Croce e dell'Aquila come ripetente su per giú la vecchia tesi, cosí chiara nel senso *letterale* del Poema dell'accordo necessario tra Papato e Impero. Ma aggiunge che Dante « non si poteva *impastoiare* a tal punto nel simboleggiare quel suo pensiero da dover ogni azione dell'una controbilanciare con l'azione dell'altra ». Il che sarebbe come dire che quando un architetto costruisce un edificio in simmetria si *impastoia* perché ad ogni finestra che egli apre a destra ne apre una uguale a sinistra!

C'è un dilemma nel Frascino a proposito delle simmetrie costanti della Croce e dell'Aquila da me scoperte che deve essere ripetuto tale e quale: « O che Dante si sarebbe accinto alla sua opera con un tal *preconcetto?* O nel corso del Poema, sarebbe acceduto ad un' idea cui avrebbe poi tutto subordinato e ridotto? Né l'una ipotesi, né l'altra ha probabilità di giustezza ».

Avanti a questo terribile dilemma dirò semplicemente che l'ipotesi prospettata nel secondo corno è una scempiaggine alla quale non abbiamo mai pensato né io né altri. Resta che, secondo il Frascino, *non ha probabilità di giustezza l'ipotesi che Dante prima di scrivere la « Commedia » avesse un disegno del suo schema simbolico.* Questo *disegno* il Frascino lo chiama

con bella proprietà un *preconcetto*, e siccome il *preconcetto* è una cosa brutta, Dante non poteva averlo e quindi secondo lui, si dové mettere a scrivere il suo poema simbolico cosí come gli veniva e senza sapere dove diavolo sarebbe andato a parare.

Con persone che chiamano *impastoiarsi* il *disegnare* in *simmetria* e *preconcetto* il *disegno dello schema di un'opera* è naturalmente difficile intendersi.

Il Frascino conclude cosí: « Né possiamo non lagnarci con l'autore del « forte agrume » con cui talora si volge contro gli opinati apostati del suo verbo ».

Poiché il mio verbo « apostati » non ne ha mai avuti non so che cosa il Frascino intenda. Mi limito ad osservare che nel libro del quale parla il sig. Frascino « Il segreto della Croce e dell'Aquila » non c'era una sola parola non dico di polemica, ma *nemmeno di cortese discussione con nessuno.*

Come spiegare questo lagno per un *agrume* che non c'è, contro *apostati* che non sono mai esistiti?

Debbo supporre che il Frascino nel suo vocabolario alquanto « originale » voglia far passare per *agrume contro gli apostati del mio verbo* semplicemente la mia indignazione espressa in tutt'altra opera, contro quei critici che vituperarono in modo bestiale l'opera dantesca di Giovanni Pascoli molto probabilmente senza averla letta, certamente senza averla capita.

Per uno che chiama « preconcetto » il *disegno di un'opera* e « impastoiamento » l'*opera simmetrica*, tutto è possibile; ma col permesso del sig. Frascino o senza, io continuerò a dire che c'è chi ha vituperato e deriso gli scritti danteschi di Giovanni Pascoli senza averne capito nulla e talora dando anche non dubbie prove di averli letti.

E basta per oggi con la critica crociana.

Autori di interpretazioni. — Nel *Giornale Storico della Letteratura Italiana* (fasc. 247-248) il sig. N. Busetto (autore di interpretazioni) si è occupato anche lui del mio libro. Attraverso le piacevolezze ironiche che rivelano la perfetta obbiettività e serenità dell'« interprete » cui sono stati urtati i nervi e che si è mascherato da giudice per sfogarsi, cerchiamo di cavar fuori gli argomenti di apparenza seria. Il Busetto scrive:

« Il Valli mira a ricercare « il fine segreto » della *Commedia* che è — secondo lui — « spiegare il male e la perdizione presente come effetto della mancanza dell'Aquila (autorità dell'Impero); dimostrare come l'azione dell'Aquila e quella della Croce si allaccino indissolubilmente sí che l'una senza l'altra non possa condurre a salvezza; predire la palingenesi umana in base al ritorno dell'Aquila accanto alla Croce » (pagg. 285-86).

Attribuito questo fine a Dante l'ermeneutica deve servirlo; ecco dunque che essendo la virtú dell'impero la giustizia, bestialità e malizia dentro Dite non sono che l'ingiustizia e la porta di Dite non può essere aperta e i demoni vinti se non dalla virtú imperiale; *di conseguenza* il messo del cielo non può essere che Enea l'Aquilifero; dalle mura di Dite in poi è l'Aquila che vince l'inferno come fino a Dite è stata la Croce e questa azione simmetrica e coordinata opera nello stesso modo nel purgatorio e nello stesso ritmo nel paradiso ».

Come si vede abbiamo il solito piccolo giuoco che direi ingenuo, se non fosse qualche cosa di peggio, di dare ad intendere che io abbia posto la mia tesi e poi sia andato a inventare tutte le simmetrie sforzando le interpretazioni singole per farle servire alla tesi. Ma il sagace critico non si accorge che citando la pagina ove la mia tesi è esposta, cioè la pagg. 285-86, denunzia da sé la puerilità del giuoco, perché citando la fine del libro fa vedere che la tesi è dedotta dalla esposizione e dimostrazione di tutto quello che precede nel libro. Prima di quelle conclusioni c'è non solo tutto il libro ma anche il mio libro sul Pascoli e anche i quattro volumi sull'esegesi del Pascoli e quello del Caetani: il lavoro di *tre generazioni.*

Fingendo di ignorare tutto questo il sig. Busetto può dare ad intendere che in servizio della mia tesi io abbia *dedotto* che bestialità e malizia che sono dentro Dite sono l'ingiustizia, mentre questo lo aveva dimostrato prima della mia tesi, venticinque anni fa il Pascoli; può dare ad intendere che in conseguenza della mia tesi « il messo del Cielo non può essere che Enea » mentre questo lo aveva dimostrato prima che la mia tesi esistesse, settanta anni fa Michelangelo Caetani.

Il critico ha un tale coraggio che avrebbe voglia di scrivere: « Cotesta interpretazione della Croce e dell'Aquila *genera* una serie di

trenta e piú corrispondenze simboliche », e soltanto per un avanzo di pudore si riprende e scrive: *genera* o *meglio è generata*, ma è un pudore tardivo che vien fuori dopo che l'atto inverecondo è già troppo visibile e il senso comune della frase non ne guadagna.

Egli sa benissimo che quando io ho formulata la mia tesi avevo già trovate ben *ventidue* delle *trenta* simmetrie della Croce e dell'Aquila.

Il critico bofonchia perché io dico che la dottrina di Dante è velata appunto per la sua arditezza e appunto perché non sarebbe stata giudicata ortodossa dalla Chiesa del suo tempo e dice che questo è « un sofisma veramente grazioso per darsi ragione di aver trovato *ciò che a nessuno era mai venuto in mente di ricercare o di scoprire* ».

Per quanto riguarda la *ricerca* di un segreto non ortodosso nella *Divina Commedia* il sig. Busetto ignora evidentemente, e me ne duole per lui, tutta la tradizione critica che movendo dal Rossetti e dal Foscolo ha *ricercato* questo segreto durante un secolo. Quanto all'averlo *trovato* si vede che egli ignora, e me ne duole per lui, che il Pascoli stesso lo *trovò* ventisei anni or sono e disse di averne *tremato*, ripensando subito al rogo che aveva minacciato Dante.

Il Busetto mi domanda anche perché Dante mentre si dà a spiegare il fine della *Commedia* nella lettera a Can Grande *occulterebbe la sua idea vera che per giunta sa di eresia ghibellina?*

« Per giunta »? Chiunque ha capito che la occulta *appunto perché sa di eresia ghibellina*.

Nella seconda parte del suo scritto il Busetto si ricorda che l'identificazione del messo celeste con Enea non l'ho fatta io per farla servire alla mia tesi come ha tentato di dare ad intendere al principio, ma che l'ha fatta settanta anni fa Michelangelo Caetani e che essa serve alla mia tesi e non è creata dalla mia tesi; ma allora trova un altro bellissimo metodo di alta critica. Dà ad intendere che tutto il sistema pascoliano o neo-pascoliano poggi su questa identificazione (mentre tutti sanno che il mio poggia chiaramente su tutte le simmetrie e che ve ne sono tra queste di quelle anche piú importanti, come quella della Croce e dell'Aquila al piede e alla cima dell'albero del peccato originale). Dopo di ciò tenta di far credere che la candidatura di Enea *vada in fumo* perché nel verso

E già di qua da lei discende l'erta

noi interpretiamo non « discende (venuto di fuori già di qua da lei », ma « già discende di qua da lei ». E prima dice che siamo costretti ad allontanarci dalla interpretazione piú ovvia e comune (il che può anche essere vero non per l'« ovvia » ma per il « comune »); da ciò con un salto acrobatico deduce senz'altro che la nostra interpretazione « non *regge* », poi con un altro salto ne inferisce che « con ciò la candidatura di Enea *va in fumo* » e con un altro salto conclude che con ciò « va in fumo l'ufficio dell'Aquila e *tutte* le illazioni e le simmetrie costruite dal Valli ».

Con questa serietà e con questa profondità i signori autori di interpretazioni camuffati da giudici, danno sentenze, si arrogano la funzione di giudicare nelle riviste serie dei libri che li infastidiscono.

Debbo rispondere ad una nota apposta a questa recensione dalla Direzione della Rivista, nella quale è detto: « Le idee esposte dal Busetto ricevono un validissimo sussidio dalla magistrale conferenza del nostro valoroso collaboratore Francesco Ercole ». La Direzione dell'autorevole periodico avrebbe fatto bene a leggere quella « magistrale conferenza ». Vi avrebbe trovato: 1°) Che l'Ercole è stato abbastanza serio per non sognarsi nemmeno di negare l'esistenza delle simmetrie della Croce e dell'Aquila. come fa il Busetto, anzi ha riconosciuto fin da principio che *molte di esse indubbiamente esistono* e ha finito col riconoscere anzi che *in esse si risolve in gran parte il simbolismo di Dante* e con ciò ha riconosciuto essenzialmente la mia scoperta. 2°) Che quanto al « messo celeste » egli ha sostenuto che « se non è Enea cosa che (secondo lui) non si potrà mai con certezza affermare o negare », è come vuole il Pietrobono *il Veltro*, cioè la virtú dell'Aquila impersonata nel restauratore dell'Impero (invece che, come dico io, nel suo *instauratore*) cioè in ogni modo l'Aquila, e che le idee dell'Ercole non hanno nulla a che vedere con le chiacchiere del Busetto.

Un altro autore di interpretazioni è il Bassermann (*Literaturblat fur germanische und romanische Philologie*. Januar 1924). Lascio andare secondo il solito le frasi generiche che non dicono niente e vengo al concreto. Il Basserman mi rimprovera di avere ridotto tutta la *Divina*

Commedia a questo schema della Croce e dell'Aquila e mi fa sapere che nella *Divina Commedia* ci sono tante altre cose, come la « conoscenza di sé » che prende Dante nell' Inferno il « dominio di sé che acquista », la discriminazione del bene e del male ecc. ecc. Evidentemente nella *Divina Commedia* ci sono queste e infinite altre cose delle quali il Bassermann potrà parlare quanto vuole. Io non ho intitolato il mio libro: *Di tutto ciò che è nella « Divina Commedia »,* ma *Il Segreto della Croce e dell'Aquila nella « Divina Commedia »* e di questo ho parlato; e trovo molto puerile che mi si rimproveri di non avere parlato di tante altre cose vecchie e stravecchie piú o meno vaghe che tutti sapevano o tutti possono vedere da sé. Il Bassermann mi dice che la mia interpretazione « invece di far valere tutta questa bella varietà si irrigidisce unicamente nel parallelo della Croce e dell'Aquila, con il che stende una dura uniformità su tutto il Poema ».

Questo rimprovero è veramente stupefacente. Questi signori dantisti *che non hanno visto né mai nominato una volta il binomio la Croce e l'Aquila* e che hanno disegnato le piú contraddittorie mostruosità là dove io oggi chiarisco i semplici simboli della Croce e dell'Aquila, adesso mi vengono a rimproverare di aver visto *soltanto la Croce e l'Aquila* e, quel che è piú ridicolo, il Bassermann dice che io distendo questa uniformità *sopra* la poesia, mentre io della lirica della *Divina Commedia* non mi sono affatto occupato e mi sono occupato del suo *schema simbolico* che non sta *sopra* bensí *sotto* alla poesia. Sarebbe come se io avessi scritto un trattato di osteologia umana e il Bassermann mi venisse a rimproverare di non avere scritto *invece* un trattato sull' uomo in generale e sul suo spirito e sui suoi costumi o mi rimproverasse di aver messo le ossa sopra alla pelle. Le ossa stanno al loro posto e sopra a quelle c' è tutto il resto. Cosí lo schema simbolico della *Divina Commedia* che io ho scoperto e che è disegnato sulla Croce e l'Aquila sta al suo posto e su di esso c' è tutto il poema, e tutta la lirica e il poema non ne resta *irrigidito* piú di quanto un corpo ben costituito non resti *irrigidito* dal fatto di avere un'ossatura ben salda ed armonica.

Ma il Bassermann aggiunge anche che le simmetrie non ci sono e qui viene il buono. Prendiamo gli argomenti concreti.

1°) Il Messo Celeste non può essere Enea, perché è detto « del Ciel messo », mentre Enea sta al Limbo.

Perché poi il Bassermann, pur sapendo che Iddio manda *in missione* per salvare le anime Virgilio che sta al Limbo, gli voglia proibire di mandare come suo *Messo* Enea perché sta al Limbo, non si capisce.

2°) Dante avrebbe nominato Enea, perché ha nominato Catone.

Niente affatto, Dante in questo punto particolarmente grave ha voluto dire del suo pensiero *tanto quanto potesse esser capito, come egli dice, dagli « intelletti sani »*; e se avesse detto che era Enea avrebbero capito anche gli idioti.

3°) Non può essere Enea, perchè non parla con Virgilio e con Dante.

Bisognerebbe dimostrare che era necessario in quel momento fermarsi a fare un po' di conversazione.

4°) È un angelo perché fa sembiante di essere morso « da altra cura » e questo è proprio di un angelo, perché secondo uno di quei tali Santi Padri (nei quali con un po' di buona volontà si trovano tutti gli avvicinamenti che fanno comodo) gli angeli operano e contemplano nello stesso tempo.

Bisognerebbe dimostrare che *soltanto* un angelo può far sembiante di essere morso da altra cura e che in una circostanza qualunque un Messo di Dio che viene a compiere un semplice atto: l' infrazione di una porta, se non è un angelo si deve fermare per forza a fare quattro chiacchiere dopo che ha compiuto il suo ufficio, e se non si ferma a fare queste quattro chiacchiere (non si sa su di che e perché) allora vuol dire che non può essere che un angelo!

Di tutti gli altri argomenti che il Caetani, il Pascoli ed io abbiamo portato in proposito il Bassermann finge di non accorgersi. Francamente speravo che la sua riconosciuta competenza storica gli avrebbe suggerito qualche cosa di nuovo invece di fargli ripetere queste poche miseriole inconsistenti già accampate contro l' interpretazione di Enea.

Il Bassermann nega anche che la « donna santa e presta » possa essere Beatrice perché naturalmente Dante *lo avrebbe detto* (e, aggiungo io, avrebbe svelato cosí tutto il giuoco anche agli sciocchi e avrebbe sciupato tutto il disegno del Poema nel quale Beatrice doveva *riapparire in gloria* al momento della innocenza, ma *operare in oscurità* durante la purificazione). Egli

si accorge di una mia risposta preventiva che cioè Dante *non dice di averla incontrata e vista in viso* (quantunque il Bassermann voglia di testa sua che la sua amata gli sia *entgegengestellt*) ma non si ricorda di un'altra cosa ben piú grave che io ho detto, cioè che *chiunque essa sia Dante non la nomina* e quindi vuol fare un mistero e che non solo non la vede in viso, ma se la sente semplicemente a fianco *in un sogno*. E' che Dante vedesse spesso Beatrice in sogno lo sappiamo dalle stesse parole di lei nel canto trentunesimo.

Questi sono gli argomenti, tutti gli argomenti, che porta il Bassermann per demolire le mie simmetrie! Ma c'è qualche cosa di peggio. La mia tesi si fonda sulla constatazione delle *trenta* simmetrie della Croce e dell'Aquila. Il Bassermann si guarda bene dal nominarle, dal farle conoscere e dal dire semplicemente il *loro numero*. Egli prende queste due che sono semplicemente le due piú *complesse e forse meno evidenti* e affermando che esse sono due « Ankerpunkte » e cioè *due ormeggi* della mia interpretazione si dà il tono di averli infranti e di avermi mandato alla deriva. Ebbene egli non solo *sa* che i miei « Ankerpunkte » sono *trenta* e che si può rinunziare anche alla metà di essi, ma, mentre vuol far credere che sia *fondamentale* quello della « Donna Santa e presta », egli *deve sapere*, perché ha recensito insieme due miei libri su questo argomento, che la identificazione di Beatrice con la « donna santa e presta » è *tanto poco un punto fondamentale della mia teoria* che la mia teoria *era tutta creata sulle prime ventidue simmetrie da me scoperte* e la *Beatrice-Croce* rispondente al *Messo celeste-Aquila* negli stessi punti dell'*Inferno* e del *Purgatorio*, è una *delle otto ultime simmetrie scoperte da me* quando la mia teoria era già completamente formata ed esposta nel primo volumetto! [1]

Ma al Bassermann fa *molto comodo* dare ad intendere ai suoi lettori che la mia teoria poggi tutta su quei due punti piú complessi sui quali può sofisticare. Degli altri limpidamente evidenti *si guarda bene dal parlare*.

Io dico: « Nella bocca di Lucifero stanno *insieme il traditore della Croce e i traditori dell'Aquila* ». Il Bassermann abbia il coraggio di dire di no!

[1] *Il simbolo centrale della « Divina Commedia » la Croce e l'Aquila. Giorn. Dant.*, Anno XXV, Q. 1.

Io dico: « Dante ebbe la Croce e non l'Aquila ed è aiutato e integrato da Virgilio che ebbe l'Aquila e non la Croce ». Il Bassermann abbia il coraggio di dire di no!

Io dico: « Beatrice che rappresenta la scienza divina fa capo alla Croce, Lucia che apparisce in forma di Aquila fa capo all'Aquila ». Il Bassermann abbia il coraggio di dire di no!

Io dico: « Dante, prima di entrare nel vero Purgatorio, è nel fuoco per opera dell'Aquila, e prima di uscirne è nel fuoco per amore di Beatrice, della Croce ». Il Bassermann abbia il coraggio di dire di no!

Io dico: « I precursori del viaggio sacro sono due: Paolo che portò a Roma la Croce, Enea che portò a Roma l'Aquila ». Il Bassermann abbia il coraggio di dire di no!

Io dico: « Nel Purgatorio le anime sono trasportate da un angelo che le depone col segno della Croce, ma poi Dante è trasportato dall'Aquila ». Il Bassermann abbia il coraggio di dire di no!

Io dico: «Nel Paradiso immediatamente dopo una Croce di spiriti luminosi, appare un'Aquila di spiriti luminosi ». Il Bassermann abbia il coraggio di dire di no!

Questi ed altri consimili innumerevoli punti sono i miei « Ankerpunkte » e sono quelli che danno valore a tutte le altre meno chiare simmetrie della Croce e dell'Aquila, meno chiare sí, ma pur tali che non appena siano enunciate appaiono subito evidenti a tutti *tranne che s'intende agli autori e rimestatori di vecchie interpretazioni.*

Il Bassermann aggiunge una osservazione a proposito del Veglio di Creta, riguardante un punto secondarissimo, tacendo naturalmente tutto il resto. Io ho detto, che non potendosi dare nessun significato serio al fatto che le spalle del Veglio son volte proprio a Damiata, è da credere che Dante abbia detto « Damiata » perché *geometricamente* il monte Ida sta fra Damiata e Roma, ma ha pensato alla regione d'Oriente onde venne la Croce, le linee Damiata-Ida e Gerusalemme-Ida divergendo tra loro di pochissimi gradi. Egli afferma: « Se Dante avesse pensato a Gerusalemme non avrebbe detto Damiata ». Rispondo: Se Dante avesse voluto dire *tutto* quello che pensava e precisamente *come* pensava avrebbe fatto un trattato e non un Poema simbolico per gli « intelletti sani » e i lettori avrebbero capito da 600 anni quello che

'ece evidentemente non hanno capito, visto ɜ ancora commentano Dante.

Il Bassermann da ultimo esprime delle idee ıeriche su coloro che vogliono ridurre Dante unità e confonde in maniera inconcepibile *lisseccamento della poesia* (la quale con la mia ;erpretazione diviene invece infinitamente piú :ca e piú plastica) con la scoperta *della ossa·'a simbolica del Poema*. Mi duole che egli faccia a cosí grossolana confusione e che non ca·sca che la poesia è e resta infinitamente varia plastica distesa sopra uno schema simbolico e abbia *unità e armonia*, assai piú che non pra quel *disordine simbolico* sul quale l' hanno ıora distesa i dantisti della vecchia tradizione.

Il Bassermann fa delle considerazioni gene·che su questi tentativi e sul *carattere* dei loro ıtori. Io potrei fare altra digressione sulla as·ıluta inconsistenza di idee e sulla assoluta ancanza di risultati seri che hanno ottenuto el *campo della interpretazione* valorosi ed illustri :orici e filologi come lui, i quali erano *tutti* valo·ɔsi ed illustri e autorevolissimi, ma nel campo ell' interpretazione non sono andati d'accordo emmeno *in due;* cosí che la loro *autorità* in que·to campo non val nulla, mentre invece (*e di questo ıolto mi vanto!*) la mia interpretazione rappre·enta l' ultimo frutto fino ad oggi e l' ultima laborazione di una linea di pensieri che partí, i può dire, da Ugo Foscolo, e guadagnando ;iorno per giorno qualche verità nuova è arri·'ata faticosamente *con il lavoro di un secolo* e :on il concorso di nobili ingegni, come il Cae·ani e il Pascoli, a concretarsi in formule sempre ɔiú chiare e piú lucide che hanno un solo vero :orto, quello di dar molta noia ai dantisti della tradizione i quali con la loro *autorità* non si sentono affatto di tornare sulle proprie idee.

Un terzo e ultimo autore di interpretazioni: il Prof. E. Carrara (*Nuova Rivista Storica*, Marzo-Aprile 1924). Anche qui cerco di espun·gere dalle parole trascurabili le argomentazioni di apparenza seria. Il critico rappresenta il mio pensiero con questa specie di esattezza: « La selva di spiriti spessi.... diventa nel Pascoli e poi nel Valli ed ora anche nell' Ercole un du·plicato della selva oscura e se quella è dei non battezzati (Limbo) questa sarà dei battezzati; e passarla vorrà significare avere il battesimo. Ma anche il passaggio dell'Acheronte è il bat·tesimo. È il battesimo perché S. Agostino dice: Dal naufragio (di questa vita) chi ti può sal·vare? Affidati al legno della Croce. Cioè fatti cristiano, battezzati. E Dante passa l'Ache·ronte, su che? sulla Croce. Cosí uno finisce col non capirci piú nulla ».

Mi dispiace che *uno* finisca col non capirci piú nulla, ma *tutti gli altri* hanno capito benis·simo e quest' *uno* non *finisce* col non capirci piú nulla, ma ha *cominciato* dal non capirci nulla.

Io ho detto, ripetendo in questo esattamente l' idee del Pascoli, che la selva è il luogo della « ignorantia » (privazione degli effetti del bat·tesimo) e rappresenta questo stato nel « corto andare ». Il Limbo rappresenta lo stesso stato (privazione degli effetti del battesimo, *ignoran·tia*) nell' « altro viaggio ». E Dante oltreché per altri innumerevoli indizi ha nel Limbo artifi·ciosamente (Passavam *la « selva » tuttavia*, la selva *dico* di spiriti spessi) voluto richiamare la « selva » come stato analogo.

Che la « selva » di questo mondo (privazione degli effetti illuminanti del battesimo) si superi con il « passo che non lasciò giammai persona viva » (morte mistica-battesimo) lo aveva trion·falmente dimostrato Giovanni Pascoli, il quale aveva pure dimostrato che il « passo dell'Ache·ronte » (vittoria sul peccato originale) rappre·senta il battesimo nell' « altro viaggio » (con·templativo) come il passo « che non lasciò giam·mai persona viva » lo rappresenta nel « corto andare » (attivo) e per questo tutti e due si compiono *con la mistica morte* e nel secondo « passo » si specifica piú chiaramente che si compie per mezzo di un « piú lieve legno », il quale secondo le parole di S. Agostino (che non parla di naufragio ma di *fiumane da pas·sare* e scrive: « Per tornare in patria.... lasciati « portar per nave.... portar dal legno, credi nel « Crocefisso e sarai salvo) » e per moltissimi altri argomenti risulta essere il « Lignum Cru·cis ». Se il Carrara non vuole capire, la colpa non è mia, ma del fatto che egli proprio su questo argomento aveva creduto di dare *lui* altre originalissime interpretazioni.

Quanto alla porta di Dite aperta dall'Aquila il Carrara scrive: « Per il Pietrobono il Messo del Cielo è un angelo, dirò cosí in incognito. Per il Valli *deve* essere un simbolo imperiale: e poiché Enea andò agli Inferi con il ramoscello d'oro, questo che porta in mano una verghetta sarà Enea padre dell'alma Roma e di suo Im·pero ». Il Carrara è pessimamente informato. Per il Pietrobono come per me il Messo celeste

è un simbolo imperiale, un simbolo della virtú dell'Aquila: è (sia pure impersonato come gli piace credere da un angelo in incognito) *il Veltro*, il restauratore dell' Impero. Per me è un personaggio reale: Enea l' *instauratore* dell' Impero che prefigura l'opera del Veltro *restauratore;* ma per tutti e due è *la virtú dell'Aquila.* Stanno a favore della mia tesi non soltanto la verghetta, ma gli altri dodici indizi già rilevati nella identificazione del Messo con Enea dal Caetani e dal Pascoli. Ma anche il Carrara con bel metodo fa credere in quel « deve » che questa di Enea sia una trovata *mia* posteriore alla tesi della Croce e dell'Aquila.

Altra deplorevole pessima informazione del Carrara. « Il Valli ha scoperto che il celestiale nocchiero disegna nell'aria una Croce ». Niente affatto! la scoperta è del Pascoli, fatta venti anni prima (anche questa) che io scoprissi (questo sí!) *che il trasporto con questo angelo cruciforme è in simmetria col trasporto per mezzo della donna aquiliforme.* E non è detto propriamente che l'angelo « disegna una croce », ma che esso la raffigura da lontano quando appare solo come un fuoco con due bianchi dalle parti e un bianco sotto, anche se da vicino le punte delle ali appaiono ripiegate in alto; e d'altra parte il suo depositare le anime col segno di « santa croce » sarebbe piú che sufficiente a qualificarlo per virtú della Croce. Quanto al fatto che (come dice il Carrara) Lucia conduca soltanto Dante, e il « Vasello » tutti fuori che Dante, è semplicemente una induzione sua, prima di tutto perché non si vede di nessuno, tranne Virgilio (il quale ben redento dall'Aquila può seguire le orme di Lucia) che riesca ad uscire dall'antipurgatorio senza l' intervento di Lucia e Dante dalla Croce è stato già trasportato con *la morte mistica* al passo dell'Acheronte che è (per i « vivi ») proprio quello che è il « passo » dell'Oceano per i morti.

Saltando le frasette a interrogazioni ed esclamazioni ironiche, veniamo al simbolo del Veglio di Creta. Io ho detto che esso rappresenta il genere umano sanato dalla Croce e non dall'Aquila e si trova non per caso a Creta dove si smarrirono, uno per un malinteso oracolo ed uno per una tempesta, Enea e Paolo, mentre l'uno portava verso Roma l'Aquila, l'altro portava verso Roma la Croce. Si senta la profonda e corretta obbiezione del prof. Carrara: « Mirabile coincidenza! Però se Enea vi approdò, convien dire che fu per errore e quanto a Paolo sarà bene rileggere gli Atti degli Apostoli per verificare che se Paolo voleva approdarvi, (XXVII, 8-9) il centurione non volle, donde la tempesta il naufragio presso Malta ove soltanto dopo il quattordicesimo giorno la nave approda. Tull'al piú si potrebbe dire che a Creta Enea non voleva arrivarci e ci si fermò, Paolo voleva e non ci fu ».

Prego il lettore di apprezzare quel « sarà bene rileggere gli Atti degli Apostoli » consiglio molto saggio che il prof. Carrara ha propinato vagamente non so a chi, ma che si è guardato bene evidentemente dal seguire egli stesso.

Li rilegga, li rilegga *lui*, il prof. Carrara gli Atti degli Apostoli invece di consigliare agli altri di rileggerli e poi rifarli a modo proprio! Troverà che la nave di Paolo prima costeggiò *la Candia* lungo Salmone (XXVII, 7) che arrivò *a Buoniporti vicino al quale era la città di Talassa* (XXVII, 8) e che ivi *multo autem tempore peracto* (a Buoniporti, a Creta, egregio prof. Carrare) Paolo fu dî opinione di *non partire* (da Creta) ma partirono a cercare un luogo di sverno diretti a Phoenice, *portum Cretae respicientem ad africum et ad Corum,* e che durante questa navigazione (dall' uno all'altro porto di Creta, prof. Carrara) furono spinti sotto l'isoletta del gruppo di Creta chiamato Caudia e si persero nella tempesta.

Ma il prof. Carrara scrivendo in una molto universitaria rivista, quando parla della Bibbia manda a rileggerla gli altri e intanto la scompiglia per farle dire il contrario di quel che dico io e che del resto tutti sanno, cioè che Paolo fu a Creta e là si smarrí nella tempesta.

Considero questo come un bell'esempio della profondità e della serietà degli argomenti che gli autori di interpretazioni hanno saputo escogitare. E dopo questo il Carrara si duole pensando che *io mi dorrò come già il Pascoli delle critiche, perché anche io come lui devo avere il senso profetico della mia rivelazione.*

Ah questo no davvero, prof. Carrara! Io devo tutt'altro che dolermi. Quando gli autori di interpretazioni, mettendoci tutta la *buona volontà* che può aspettarsi da loro, non riescono ad oppormi altri argomenti che questi sopraelencati, essi mi danno, senza volerlo, una riprova tale della solidità della mia tesi che nessun'altra potrebbe essere maggiore, essi aggiungono quindi qualche cosa alla mia serenità che è grandis-

sima. Di tali opposizioni se non ne avessi.... mi verrebbe voglia di procurarmene!

Debbo soffermarmi ancora su alcune frasi del prof. Carrara. Egli a un certo punto dice che nel mio libro sono « rintracciate certe coincidenze (della Croce e dell'Aquila) che sorprendono a prima vista ». Prendo atto che egli chiama coincidenze (cioè *fortuito incontro*) per esempio quello del traditore di Cristo e dei traditori di Cesare entro le bocche di Lucifero. Dobbiamo credere che, per lui, questi tali ci siano capitati *per coincidenza*: ci sono cascati per caso loro; ci potevano forse anche capitare il Conte Ugolino o Bocca degli Abati, non è vero? Francamente quando uno è disposto ad intendere Dante cosí, io non mi dò molta fatica per persuaderlo della mia tesi.

Un'altra frase è: « Merito nel Valli è di aver chiarita la significazione della non persicua esegesi pascoliana: *colpa* averla tratta a lontane conseguenze ». Rispondo questa volta con parole di un altro poeta (rivelatore egli pure di molte verità dantesche e deriso dalla critica delle talpe), con le parole di Gabriele Rossetti: *Di colpa sí bella pentirmi non so!*

Un' ultima osservazione. Il prof. Carrara scrive che le idee del Pascoli sono state ultimamente riprese da me « tra clamorosi se non duraturi consensi ». Non posso togliere al Carrara il conforto di ritenere che i consensi non saranno « duraturi »; debbo informarlo però che fino ad oggi essi vanno aumentando in ragione geometrica.

E basta, finché non ne verranno altri, anche con gli autori di interpretazioni.

Le preoccupazioni ortodosse. — Da parte della ortodossia cattolica, che è stata naturalmente piú seria di quella pseudo-critica che si riduce a un « fatto personale » degli interpreti, sono state sollevate altre obbiezioni.

Alarico Bonaiuti (*Il Mondo*, 2 dicembre 1922) nota nella mia trattazione un punto debole. « Il parlare di pace sulla terra (pace che doveva essere istaurata dalla Monarchia) non è parlare di beatitudine eterna per conseguire la quale, o uomini, (è anche questa volta il poeta che lo grida)

> Avete il vecchio e il nuovo Testamento,
> E il Pastor della Chiesa che vi guida,
> Questo vi basti a vostro salvamento.

terzina il cui significato non è circoscritto nell'ambito del momento poetico da cui trae origine, bensí piú oltre e piú alto si eleva per distendersi a illuminare tutta la compagine dell'opera dantesca ».

Rispondo: Il fatto che Dante nel suo linguaggio aperto e piú cauto attribuisca all' Impero la funzione di ristabilire la pace non esclude affatto che nel suo profondo pensiero non gli attribuisca la funzione di cooperare al conseguimento della beatitudine eterna, come non esclude che gli attribuisca chiaramente la cooperazione nel riscatto in quanto, secondo lui, il riscatto fu valido soltanto perché Cristo fu messo in Croce dall'Aquila.

Se Dante dice palesemente nella *Monarchia* che l'uomo è condotto dall' Impero al Paradiso terrestre, dice nella *Commedia* che soltanto passando dal Paradiso terrestre si arriva a quello celeste. Se pone apertamente le simmetrie non pericolose: *spada e pastorale, due soli, due guide* ecc. non pone mai apertamente la simmetria Croce e Aquila che pure ripete infinite volte; quindi non bisogna lasciarsi illudere dalle forme esteriori e bisogna afferrare la *compagine e lo spirito* del poema. E quanto al tante volte citato verso « Avete il vecchio e il nuovo Testamento » ecc. è soltanto lo spirito cattolico del Buonaiuti quello che lo spinge a credere che esso *domini tutta la « Divina Commedia »*. Esso si riferisce invece chiaramente e nettamente alla autorità della Chiesa in quanto essa sola può sciogliere il voto e salvare l'uomo dall'errore *in questo caso,* nel quale non si tratta della salvazione nel senso soteriologico ma si tratta del voto. Dante poteva ben prodigare la forma generica « questo vi basti a vostro salvamento » quando scriveva un poema nel quale dimostrava come l'uomo, Dante, pur col Vecchio e Nuovo Testamento e col Pastore della Chiesa « ruinava in basso loco » senza l'uomo dell' Impero, Virgilio, e senza l'Aquila dell' Impero, Lucia, e quando disponeva sempre *in segreto* ma con mirabile costanza l'Aquila in simmetria con la Croce.

Il Buonaiuti non crede che « pavide considerazioni di opportunità avrebbero potuto questa volta imporre un freno al genio di Dante che non erasi fatto scrupolo di scagliare ai Papi corrotti le rampogne piú atroci ecc. ».

Mi sembra che l' impressione del Buonaiuti derivi da un completo svisamento dell'ambiente

storico di Dante. Si fa presto a dire che *Dante non avrebbe mai avuto paura*, adesso che i roghi non ci sono piú e che ognuno può scrivere quello che vuole. D'altra parte queste che egli chiama « pavide considerazioni » erano la sola maniera con la quale Dante poteva preparare il mondo alla palingenesi salvando non dico se stesso, ma *un'opera* che sarebbe stata certamente distrutta se compresa. Quanto alle espressioni di Dante contro i Pontefici è troppo ovvio e risaputo che la Chiesa di Roma tollerava perfettamente la critica ai costumi della Chiesa, critica che tutti, anche i Santi, esprimevano in forma piú o meno dura apertamente, ma che non avrebbe affatto tollerato l' idea della cooperazione dell'Aquila nella salvazione *come non tollerò affatto la Monarchia* (ove era detto che il riscatto di Cristo fu valido perché compiuto con l' intervento dell'Aquila) e la bruciò e cercò di bruciare le ossa di Dante. Devo ripetere ancora che l' idea che lo scrittore di « cose eretiche » della *Monarchia* debba essere un perfetto ortodosso nelle profondità volutamente oscure della *Commedia*, è un *preconcetto* che non regge?

Debbo ringraziare il Bonaiuti che discutendo sul vero significato della « selva » ha rafforzato la mia convinzione (meglio spiegata nel mio successivo libro: *La Chiave della « Divina Commedia »*) che la selva è « l' ignoranza » derivante dal peccato originale, come la piaggia è la « difficultas ».

Non posso però in nessun modo ammettere ciò che egli suppone per eliminare l' importanza del grave fatto che l'albero di Adamo è dispogliato senza la Croce o senza l'Aquila. Egli suppone che l'albero sia dispogliato per le *persecuzioni dell' Impero*. Ciò è non solo assurdo come pensiero, perché siamo nel 1300 e le persecuzioni dell' Impero sono finite da un millennio, ma è nettamente contrario alla lettera del Poema secondo la quale la condizione presente dell'albero è chiaramente riportata al fatto che l'Aqnila *è senza ereda*.

La *Civiltà Cattolica* (15 settembre 1922) accenna brevemente ad altre obiezioni. Sostiene che di Aquile nel Poema ce ne sono due « l'una quella dell' Impero, la solita. L'altra quella che ha le membra d'oro quant' è uccello e simboleggia la natura divina di Cristo, la sua Grazia, la sua Luce, Lucia ». Il critico dà questa interpretazione per sicura. Ma, a parte la confusione tra *natura divina del Cristo e Grazia*, che cosa c'entra l'Aquila-Lucia se è la *natura divina del Cristo* o la *Grazia* ad aggirarsi per uso, niente di meno che sui *monti di Troia*, cosí che « d'altro luogo disdegna di portarne suso in piede »? Da quando in qua la natura divina del Cristo o la Grazia si aggirano sui monti di Troia *che viceversa sono la culla dell'Aquila dell'Impero?* Questa sí che ha le « penne d'oro », *Aquila in auro terribilis* » la dice Dante nell' Epistola ai Fiorentini.

Il critico sostiene ancora che Dante « non va all' Inferno come vincitore dell' Inferno, ma soltanto per udire e per vedere », il che vuol dire essere completamente sordi allo spirito di tutto il Poema che si ridurrebbe a una specie di « gita turistica » con tutto quell' intervento di « donne benedette » e quell' intento di « campare » da un luogo selvaggio che non si sa piú che cosa significherebbe.

Egli mi oppone anche che « se la porta di Dite rappresenta l' ingiustizia, mancando l' Impero dovrebbe essere piú aperta che mai e non chiusa ».

Il critico non ha inteso quello che io credo di aver detto ben chiaramente e cioè che la porta è *aperta* per ricevere i dannati, che vanno all' Inferno nella seconda morte cioè *gli ingiusti* che sono moltissimi e *aperta* la trova Dante, ma, in assenza dell' Impero, è guardata dai diavoli e quindi *viene chiusa* dinanzi a colui che percorre l' Inferno per arrivare a Dio, cioè come vincitore dell' Inferno.

L'obiezione che Virgilio, che fu il cantore di Enea, non sappia chi è il « messo celeste » (che per me sarebbe Enea) non ha nessun fondamento, perché Virgilio lo sa benissimo e non lo dice, perché se no il mistero diventerebbe una sciocchezza qualunque, chiara anche agli intelletti non « sani » e non è necessario come vorrebbe il critico che se è « messo del cielo » Enea, debba essere chiamato « Messo del Cielo » anche Virgilio, suo compagno nel Limbo. Virgilio è soltanto l'uomo che, avendo avuto l' Impero, integra Dante, l'uomo che ha soltanto la Croce; Enea è il depositario dell' *Autorità dell'Aquila,* strumento della Grazia.

Il critico afferma ancora: « L'Aquila che scende a romper la scorza dell'albero rinnovato è l' Impero romano e *vien dal Cielo come appare dal testo*, non dalla cima dell'albero perché secondo il concetto dantesco tanto il Papato quanto l' Impero *immediate* vengono da Dio ».

Debbo negare risolutamente che dal testo appaia in alcun modo che l'Aquila *venga dal Cielo.*

> Non scese mai *con si veloce moto*
> Foco di spessa nube, quando piove
> Da quel confine che piú va remoto
> *com' io* vidi calar l'uccel di Giove
> *per l'arbor giú*, rompendo della scorza
> nonché dei fiori e delle foglie nuove.

Il critico evidentemente si è confuso. Dante dice chiaramente di aver visto l'uccello di Giove discendere *per l'albero*, dentro l'albero *con un moto piú veloce* di quello del fulmine che cade dal cielo. Ma la similitudine è *sul moto* e non affatto sulla *provenienza*. E d'altra parte non è affatto detto che si debba vedere qui l' Impero in quanto come il Papato discende *immediate* da Dio. L' Impero c'era prima che arrivasse il Carro e non discese *allora*, tanto piú che sarebbe molto scorretto il farlo discender da Dio proprio *nel momento in cui esso assale il Carro della Chiesa!* Quell'Aquila in quel momento *non discende da Dio come il Papato,* ma *sta* sulla cima dell'albero come *sta* la Croce che non discende da Dio *in quel memento,* ma *sta* legata al piede dell'albero.

Credo aver risposto cosí alle obbiezioni di qualche consistenza che mi sono state rivolte quelle almeno che son venute a mia conoscenza. Mi dispiace solo che nessuna di esse forse sia giunta a mettere in luce qualcuno dei veri errori e delle vere imperfezioni che certo nell'opera mia non possono mancare e resto naturalmente in attesa di altre discussioni che valgano a ricorreggerle.

Nessuno pretenderà che io risponda ai sorrisi, alle ironie, ai punti esclamativi e agli altri simili argomenti che la « critica positiva » ha già cosí largamente usato contro il Pascoli, il quale, animo troppo mite, si addolorò, si ripiegò sotto di essi, ne fu quasi infranto.

Io rido serenamente avanti agli argomenti cosí poco *positivi* ai quali si deve ridurre la critica « positiva » e agli argomenti cosí poco *estetici* ai quali si deve ridurre la critica « estetica ».

Idee vecchie e idee nove. — Ho parlato dei pochi increduli. Io devo dire una parola su qualcuno che mi ha dato *troppo ragione*, su qualcuno cioè che non solo ha detto che la mia tesi era vera ma ha aggiunto che *lui* la sapeva da lunga pezza.

Questi è il prof. Giulio Natali. Bisogna dire la verità, che pare che fosse *lui solo* a saperlo e che si fosse però dimenticato di dirlo. Egli scrive (*Italia che Scrive*, marzo 1923): « Avevamo sempre pensato, senza veder proprio dapertutto la Croce e l'Aquila, che due cose principalmente stavano a cuore a Dante: la fede di Cristo e l'impero di Roma; due cose egualmente necessarie alla redenzione del genere umano ».

E qui voi vi aspettereste che il prof. Natali citasse un passo ove siano almeno *nominate* la Croce e l'Aquila e dove si parli (prima del Pascoli) della necessità dell' Impero per la redenzione. Niente affatto, sentite che cosa cita e come continua il Natali: « Giuseppe Giusti che su Dante scrisse alla buona e senza pretese, come soleva, notevoli cose, aveva detto: « Lo scopo di Dante è di proporre un modello di riordinamento del suo secolo guasto.... di richiamare al suo pieno rigore il diritto romano, e nella sua primitiva purità la morale evangelica ». Dove è questo famoso segreto su cui Valli insiste ad ogni passo? Occorre citare i tanti luoghi della *Commedia* nei quali Dante espone chiarissimamente il suo intento religioso, morale e politico? E gli evidenti simboli, massime le due guide, che esprimono questo intento? ».

Ora il prof. Natali non è cosí poco acuto da credere che tra quello che scrisse il Giusti (che era una cosa risaputa non solo da lui, ma dal primo idiota amanuense che ricopiò la *Monarchia* di Dante) e la *mia scoperta* (mi dispiace per il prof. Natali ma sono costretto a chiamarla ancora cosí) ci sia qualche cosa di comune. Io ho scoperto che *i due segni santi dominano in simmetria tutta la struttura del Poema sostituendosi a tutti i vecchi e fantastici simboli sui quali la dantologia ha chiacchierato per secoli ed esprimendo cosa del tutto diversa da quella che sapeva il Giusti, cioè l' intervento necessario dell'Aquila come giustizia divina in simmetria parallela con la Croce che è divina sapienza, in tutta l'opera della salvazione.* Io ho messo in luce non la vaga simmetria fra Papato e Impero che tutti vedevano nella dottrina di Dante, ma le tante simmetrie tra il *fundamentum ecclesiae* e il *fundamentum imperii*, nella simbologia segreta del Poema. Egli non può ignorare che queste due cose sono bene diverse, farei veramente torto alla sua intelligenza se credessi che egli le confonde davvero. Non resta che attribuire questa sua con-

fusione ad una certa mentalità che si ritrova tra alcuni (rari per fortuna) « professori della materia » per la quale dinanzi a qualunque cosa nuova, quando non possono dire che *è falsa* devono dire che *la saperamo di già*, anche se all'atto pratico devono andare a ripescare un insignificatissimo luogo comune ripetuto dal Giusti e dar ad intendere che in esso era enunciata la teoria della Croce e dell'Aquila!

Il prof. Giulio Natali si mostra inoltre palesemente seccato del fatto che io abbia ripetuto la mia conferenza in parecchi luoghi ed esposto le mie idee in alcuni articoli di riviste e di giornali. Potrei rispondergli semplicemente che me lo hanno chiesto, e che non l' ho fatto proprio per far dispiacere a lui; ma forse questa seconda frase non sarebbe esattissima. Dirò dunque francamente che io ho accettato e continuerò ad accettare alcuni dei moltissimi inviti che mi vengono di continuo, a riesporre e a diffondere la mia interpretazione perché un gruppetto di dantisti ufficiali, di autori di commenti e di gelosi « prefessori della materia », approfittando del fatto che i libri del Pascoli erano di difficile e pesante lettura, li vituperò e li *derise, riuscí a diffamarli ed a dare ad intendere a molti che contenessero delle pazzie.* E io, che ho assistito a questo scempio sono *sicurissimo* che gli stessi signori farebbero altrettanto con i libri miei, se le mie idee non si potessero diffondere direttamente e limpidamente tra il pubblico delle persone sufficientemente colte. Lo faccio perché coloro che fino a ieri al sentir nominare le idee del Pascoli alzavano le spalle dicendo con solenne autorità: *Sciocchezze! Sciocchezze! Aberrazioni!* oggi, avanti al generale consenso, pur continuando nello stesso gesto autorevole e nello stesso tono solenne, che non possono abbandonare, cambino però le parole dicendo invece: *Cose vecchie! Cose vecchie! Le saperamo anche noi!*

È, prof. Natali, la sola maniera che hanno costoro di riconoscere che una scoperta è incontestabile.

Ma, a proposito, non posso lasciare il professore Natali e gli altri senza compiere un dovere di cortesia: delle presentazioni. Permettono?

Presento anzitutto il sig. Celesti, il quale afferma che la mia è una invenzione « tanto è vero che in sei secoli a nessuno era venuto in mente di trovarla » e che ora non ci credono che « due o tre persone », al prof. Carrara che dice che essa ha trovato « clamorosi consensi » consolandosi però con l'idea che i consensi non saranno « duraturi ».

Presento il prof. Busetto, che ride perché io ho trovato « quello che a nessuno era mai venuto in mente di ricercare e di scoprire » al prof. Natali il quale dimanda con aria « ingenua »: « Dov' è questo famoso segreto? ».

Vogliono avere la cortesia di mettersi d'accordo?

I miei oppositori sono una cosí sparuta pattuglia che se si accapigliano anche l'uno con l'altro non c' è piú nemmeno gusto a combatterli!

Ancora della ostilità contro gli studi danteschi del Pascoli. — Prima di passare a un tema piú importante non posso non raccogliere una frase del prof. Michele Barbi quantunque essa mi obblighi a tornare sull'increscioso tema dell'atteggiamento della critica verso Giovanni Pascoli.

Il prof. Barbi annunziando il mio libro: « L'allegoria di Dante secondo Giovanni Pascoli nei suoi « Studi Danteschi » (VI, 159) ha scritto: *Non è il caso di parlare d'ostilità contro gli studi danteschi del Pascoli*, perché la critica non ha mostrato di accogliere i resultati come certi o ha evitato di discuterli. Letti sono, perché continuamente si ristampano. Discutere i particolari possono coloro che consentono nei punti fondamentali: gli altri a che pro? Chi abbia per il poema di Dante un sistema di interpretazione diverso è preferibile che lo esponga direttamente, con tutte quelle prove e ragioni che lo convalidino, senza complicare la trattazione con la confutazione dei sistemi altrui ».

La frase del Barbi *non è il caso di parlare di ostilità*, non può interpretarsi altro che nel senso che tale ostilità l'abbia inventata io. E siccome io ho aggiunto che essa potrebbe « non fare molto onore alla cultura italiana » devo scagionarmi dall'accusa che potrebbe venirmene di avere inventato una cosa cosí poco bella a carico della cultura italiana.

Pertanto sono costretto a riferire semplicemente dei *fatti* che del resto sono a tutti noti.

Anzitutto è esagerato che i libri danteschi del Pascoli « continuamente si ristampino ». La sua grande opera il *Sotto il velame* è stata ri-

stampata per la seconda volta soltanto dopo dodici anni e poi dopo altri dodici anni circa e in seguito alla rivendicazione che ne avevo fatta io.

Del resto io non ho detto che quei libri non siano stati letti dal pubblico, sono stati letti *poco*, perché non il pubblico, ma la critica li *ha boicottati e vituperati.*

Ed ecco alcune prove:

1°) Il *Bullettino della Società Dantesca*, dopo che in esso il Pistelli (VIII, 23) aveva annunziato con affettuose parole per l'amico, uno studio sul *Sotto il Velame* (studio nel quale non era affatto necessario si contrapponesse sistema a sistema, ma nel quale era *doveroso* che il *Bullettino*, destinato dalla Società Dantesca a tale ufficio, desse *informazione* al pubblico del contenuto del libro) *rimandò* « sine die » tale *informazione* e all'uscita della « *Mirabile Visione* » *rimandò* (X, 252) anche la notizia sul contenuto di questa dicendo che ne avrebbe parlato alla pubblicazione della *Poesia del Mistero Dantesco* annunziata dal Pascoli. Passarono cosí dieci anni. Il Pascoli morí senza avere scritto il terzo volume e allora il *Bullettino della Società Dantesca* (dicembre 1916, pag. 164) disse che non aveva parlato degli studi del Pascoli.... *per non dargli dispiaceri.* Ma dopo che il Pascoli era passato là dove non si è piú sensibili ai dispiaceri di questo mondo, il *Bullettino* continuò a non far sapere che cosa contenevano i libri del Pascoli finché con quelle parole citate sopra, il prof. Barbi ci viene a dire ora su per giú che il Pascoli *ha avuto quello che si meritava.*

Ciò mi costringe a ripetere che il *Bullettino della Società Dantesca*, istituito per far conoscere agli italiani ed agli stranieri gli studi danteschi italiani *mancò al suo preciso dovere di informare italiani e stranieri di quello che era scritto nel « Sotto il Velame » e nella « Mirabile Visione »*, e poiché oggi apprendo che gli altri motivi del rinvio addotti precedentemente erano pretesti e che il Pascoli *ha avuto quello che si meritava*, mi confermo nel mio giudizio che vi fu grave ostilità, contro di lui, ostilità che non fu preventiva (La *Minerva oscura* era stata trattata con rispetto) ma che si sviluppò quando si vide che quella del Pascoli era una *rivoluzione* che avrebbe obbligato ad abbandonare quasi del tutto i vecchi commenti.

Per quanto riguarda la *Mirabile Visione* avvenne un fatto unico e *mostruoso* e cioè che *nessuna* rivista, *nessun* giornale d'Italia a cominciare dal *Bullettino della Società Dantesca*, dal *Giornale Dantesco* gli fece l'onore di una recensione anche puramente informativa, fatto che non può essere *casuale*, poiché si trattava di un'opera voluminosa scritta da un nobile spirito e da un poeta tutt'altro che ignoto.

Gli ambienti della critica ufficiale avevano saputo fare un tale sprezzante silenzio intorno alla *Mirabile Visione* che il Direttore del *Giornale Dantesco* (Udite! Udite!) alla morte del Pascoli poteva scrivere lamentando che la morte gli avesse impedito di scrivere la *Mirabile Visione* (*Giornale Dantesco,* vol. XX, Q. III, pag. 130). E la *Mirabile Visione* era un volume di ottocento pagine stampato dieci anni prima!

Bastano questi pochi fatti a dimostrare che la critica non ha soltanto « rifiutato di accogliere come veri i risultati del Pascoli » ma ha trattato i suoi libri con ostilità e con disprezzo.

Ho dimostrato altrove che qualcuno (non veramente critico, ma autore di interpretazioni o nemico personale del Pascoli) discusse o giudicò il *Sotto il Velame,* ma ho dimostrato anche la vergognosa superficialità e l'evidente malanimo di quelle discussioni e di quei giudizi. [1]

Del resto alla solenne e autorevole frase del prof. Barbi « Di ostilità non è il caso di parlare » io potrei opporre la testimonianza di innumerevoli critici o giornalisti o scrittori che hanno di recente denunziato questa *ostilità*, la quale si manifestava anche nell'opera di quei dantisti che, mentre negavano al Pascoli la semplice *notizia* del contenuto delle sue opere, non mancavano di deridere e di vituperare quelle opere nelle loro conversazioni private.

Non voglio insistere nel triste ufficio di esporre queste abbondantissime testimonianze. Lo farò soltanto se si continuerà a dire che l'ostilità verso gli studi Danteschi del Pascoli l'ho *inventata io.*

Del resto se tale ostilità non fosse, come afferma il prof. Barbi, esistita, credo che egli avrebbe sentito il dovere di persuaderne il Pascoli stesso, quando il poeta col cuore straziato e sanguinante la denunciava nella prefazione ai *Poemi Conviviali* e in tanti altri suoi scritti.

---

[1] *L'Allegoria di Dante secondo G. Pascoli.* Appendice: *La fortuna degli studi danteschi del Pascoli.*

Sarebbe bastato, per esempio, fargli vedere che dei suoi libri e delle sue idee si dava regolare e *seria esposizione* (come si usa fare per tutti i libri che non *si disprezzano*) nelle riviste create da enti morali esclusivamente per quest'ufficio.

I limiti dell'azione dell'Aquila. — Liberato il campo dalle discussioni meno importanti vengo a parlare con ben diverso animo di quei punti nei quali il mio caro Maestro ed amico Luigi Pietrobono ha accennato a dissentire da me.

La mia discussione con lui ha naturalmente ben altro carattere e ben altro tono, perché si tratta di un dantista veramente profondo e non di uno di quelli che sono ancora impigliati come pulcini nella stoppa tra i luoghi comuni della ormai decrepita e screditatissima tradizione *prepascoliana.*

Luigi Pietrobono ed io siamo partiti ambedue dall'opera di Giovanni Pascoli (del quale fui discepolo prima di essere discepolo del Pietrobono) e nessuno di noi due si è arrestato ad essa. Quel che piú importa, gli sviluppi che noi, indipendentemente l'uno dall'altro (salvo per l'interpretazione delle Furie e di Medusa che io devo interamente al Pietrobono), siamo venuti a dare a quest'opera, vengono in alcune parti a convergere ed è questa (se ce ne fosse bisogno) una riprova della serietà del fondamento e del metodo. Ma vi sono varie divergenze su due delle quali mi tratterrò brevemente per desiderio di chiarirle. L'una di esse riguarda la vera causa della corruzione del mondo, l'altra i limiti dell'azione dell'Aquila.

Per quanto riguarda la prima il Pietrobono (Commento-Prefazione) scrive: « A Dante gli uomini parvero ricaduti presso a poco nello stato di miseria in cui vivevano, per la colpa di Adamo, avanti la Redenzione; perché, mentre Dio col suo primo comandamento aveva vietato si schiantasse della pianta che sta in mezzo al Paradiso terrestre, l'Imperatore Costantino, staccando Roma dall'Impero, l'aveva scerpata e dirubata la seconda volta. Onde Satana, l'autore di ogni male, aveva mandato di nuovo i suoi satelliti a impedire il dritto cammino e il mondo era ridiventato tutto un gran diserto ».

Io, che riconosco col Pietrobono che secondo Dante l'atto della donazione di Costantino fu causa della perdizione del mondo, non credo affatto che esso abbia prodotto tale effetto in quanto fu *schiantamento della pianta sacra.*

Lo schiantamento della pianta sacra, il suo secondo *dirubamento* non avviene affatto, secondo me, per opera diretta dell'Aquila, ma in seguito all'abbandono che ha fatto l'Aquila del suo posto sulla cima dell'albero, dove era in simmetria con la Croce che stava al piede. Il Pietrobono parlando di schiantamento dell'albero come simboleggiante la separazione di Roma dall'Impero mi appare legato ad una vecchia interpretazione dell'albero stesso, della quale, secondo me, aveva fatto giustizia il Parodi. [1]

L'albero non rappresenta l'Impero che venga schiantato se gli si porti via Roma. L'albero rappresenta la *naturalis o originalis justitia,* tutto l'ordine giuridico-religioso costituito all'uomo e secondo me in tanto ricostituito dopo il peccato (fatto rinverdire), in quanto la Croce, il timone del Carro, è stata posta al suo piede mentre l'Aquila sta alla sua cima.

Ora dopo costituito questo ordine con la redenzione avvengono *due* diversi turbamenti. *Due* volte l'Aquila abbandona il suo posto. Nella prima volta assale con le persecuzioni il carro della Chiesa, e *allora rompe scorza e foglie e fiori* dell'albero e questo vuol dire *viola* nella sua persecuzione l'antica e la nuova legge dell'ordine santo; ma questo schiantare che fa l'Aquila dell'albero *non ha nulla a che vedere con la donazione di Costantino* che avverrà poi alla *seconda* mossa dell'Aquila. Questa prima volta l'Aquila torna al suo posto e l'ordine santo non rimane con queste persecuzioni stabilmente violato.

Poi l'Aquila si muove *la seconda volta* e questa volta per la donazione di Costantino chè è raffigurata non già nello schiantamento dell'albero, bensí nella donazione *delle penne.*

Questo dono corrompe la Chiesa. Ma Dante tace (perché si riserba di farlo intendere dopo) l'altro e piú importante fatto che accompagnò questo dono e che corruppe addirittura il mondo: il fatto cioè che l'Aquila, donate le penne al carro, *abbandonò il suo posto sulla cima dell'albero* in quanto abbandonò il governo del mondo *dalla sua sede vera che è Roma.*

Costantino non solo cedette al Pastore, ma

[1] *La processione dell'Eden dantesco e l'albero dell'Impero.* « Bullettino d. S. D. », vol. XVI.

« per cedere al Pastor, *si fece greco* » e con ciò abbandonò Roma, « con le leggi e meco » con le leggi e con l'Aquila e con ciò l'Aquila non fu piú sulla cima dell'albero e per questo il mondo fu *distrutto*. [1]

Il secondo dirubamento dell'albero al quale allude Dante è il secondo attentato che gli uomini portano all'ordine santo, alla « originalis justitia » raffigurata nell'albero, in quanto, non essendoci piú l'Aquila alla cima, la Croce al suo piede rischia di essere disciolta, e gli *uomini* rimordono all'albero della *scienza* del bene e del male con la corruzione *intellettuale* e morale, violano in questa seconda epoca di corruzione l'inviolabile pianta con disordinata sete di sapere e disordinato ordine di vita.

Per quanto riguarda la causa della corruzione del Mondo il Pietrobono scrive che secondo Dante il Mondo « si salverà, come fu salvato la prima volta sebbene con un processo meno alto e meno magnifico, mediante l'azione concorde e ordinata della **Pietà** e della **Giustizia,** della Chiesa e dell'Impero, della Croce e dell'Aquila ». E riconosce la convergenza della sua formula « Pietà e Giustizia » con la mia « Croce e Aquila ». [2]

Ma nella prefazione al suo *Commento* afferma contro di me che la sola virtú della Croce può condurre secondo Dante alla salvazione e alla beatitudine ed esprime il timore che « estendendo alla vita celeste quel che il poeta dichiara soltanto della terrestre » io sia « incorso in un equivoco e abbia attribuito a Dante un pensiero che non gli poteva cadere in mente ».

Io tralascio per ora la discussione se veramente la formula *pietà e giustizia* risponda al pensiero di Dante che, secondo me, nel binomio Croce e Aquila pensò piú propriamente Sapienza e Giustizia. Ma è una differenza formale.

Ciò che veramente importa è considerare che la sostanza vera, originale, *tragica* del pensiero di Dante è molto piú profonda, per me, di quanto non venga a risultare dalla formula del Pietrobono.

Secondo la formula del Pietrobono Dante avrebbe finito col significare in tutta la struttura morale della *Divina Commedia* questa cosa abbastanza ovvia, cioè che devono operare oltre la *fede* (pietas) anche la *giustizia*, e tutta la struttura dell'Inferno, per esempio, verrebbe a dire che l'uomo si perde tanto se manchi di *Pietas*, quanto se manchi di *Giustizia*, cioè tanto se sia *empio*, quanto se sia *ingiusto*.

Ora tutto ciò è assai poco e non meriterebbe davvero tutto quel complicato sistema di divisioni *occulte*, di peccati e di gironi infernali delle quali anche il Pietrobono sulle orme del Pascoli si è tanto occupato. L'importanza *vera* e l'intento *profondo* del poema non sta nella troppo ovvia distinzione tra religione e giustizia e nella affermazione della loro necessaria concordia, ma nella affermazione diffusamente e infinite volte ripetuta, e sempre in segreto, che **a quel modo che non c'è vera sapienza, vera fede** (diciamo pure col Pietrobono vera « Pietas ») **senza l'opera della Croce, non c'è vera Giustizia senza l'opera dell'Aquila** e quindi poiché (come giustamente riconosce il Pietrobono) gli uomini si perdono o che siano senza fede o che siano senza giustizia, essi (aggiungo io) *si perdono sia che per loro non operi la Croce, sia che per loro non operi l'Aquila;* tanto è vero che (e qui il mio pensiero si incontra di nuovo con quello dal Pietrobono) oggi che c'è la Croce ma non c'è l'Aquila deve esser di nuovo *salvato il mondo* con l'intervento dell'Aquila, come fu salvato una volta per l'intervento della Croce, quando l'Aquila era presente.

Ora il Pietrobono stesso è condotto dalla sua logica ad adoperare l'espressione *salvare il mondo* e questo pensiero è d'altra parte gridato apertamente nelle *Epistole*. « Salvare il mondo » per il ritorno dell'Aquila. Ma questo vuol dire evidentemente che gli uomini senza l'Aquila non si salvano. Se gli uomini si salvassero con la Croce sola, con la sola fede, poiché l'importanza *fondamentale* è che essi *si salvino*, non ci sarebbe bisogno di questo annunzio apocalittico del ritorno dell'Aquila messo in evidente connessione con la salvazione del mondo.

Io comprendo perfettamente che nell'animo del Pietrobono, credente e sacerdote, la terri-

---

[1] L'altro che segue con le leggi e meco
sotto buona intenzion che fe mal frutto -
per cedere al pastor si fece greco.
Ora conosce come il mal dedutto
dal suo bene operar non gli è nocivo,
avvegna che sia il mondo indi distrutto.
(*Par.*, XX, 55).

[2] Dal Centro al Cerchio. Prefazione.

bile logica delle premesse del Pascoli e nostre susciti delle bene spiegabili resistenze; ma, se ben si badi, tanto lui quanto l'Ercole che lo segue, per non indursi a riconoscere che l'Aquila *è necessaria,* secondo Dante, perché giungano a salvazione le anime, devono finir col dire che senza l'Aquila il genere umano è ricaduto *quasi* nello stato anteriore al peccato originale e che con la fede senza l'Impero *pochi* si salvano.

Ora fra le altre cose il pensiero di Dante nella *Commedia* è eminentemente *architettonico* e in architettura i *quasi* non esistono. Quel *quasi* non è che uno spiegabile scrupolo col quale si vuole attenuare lo strappo che fece Dante alla tradizione e arginare la terribile e quadrata logica del Poeta, come il « pochi » che usa Dante stesso nella *Monarchia,* dicendo che senza l'Impero *pauci vel nulli* possono giungere a felicità, è una spiegabile attenuazione del suo pensiero in un libro che doveva parlare *apertamente.* Nella *Commedia* infatti Dante fa vedere come anche per quei « pochi » debba venire, sia pure in ispirito, l'aiuto misterioso dell'Aquila.

In questa sua logica terribile e quadrata (che non si deve ricercare ingenuamente nelle formule aperte perché Dante doveva tentar di salvare *la sua opera* se non se stesso dai « Polifemi » che lo stavano osservando) egli ci descrive un viaggio nel quale indiscutibilmente egli ha rappresentato il *viaggio della salvazione dell'anima* perocché non può essere altro che il viaggio della salvazione dell'anima quello che partendo dalla « selva oscura » (secondo il Pascoli e secondo me, *peccato originale*; secondo il Pietrobono *inferno* in potenza, due cose che nello spirito non sono molto lontane), vincendo l'Inferno ed espiando nel Purgatorio giunge fino a Dio. Orbene in questo viaggio egli non *ha mai posto in un punto qualsiasi l'opera della Croce senza mettere in un punto perfettamente corrispondente l'opera dell'Aquila* ed ha diviso tutto l'universo in una simmetria di luoghi, ove opera la Croce e di luoghi ove opera l'Aquila.

Ciò nondimeno il Pietrobono afferma: *che senza l'intervento dell'Aquila non si possa arrivare a salvazione e a beatitudine a Dante non poteva cadere in mente.* Io dico che non gli poteva cadere in mente di scriverlo in modo *troppo aperto*: se lo avesse scritto avrebbero pensato il Cardinale del Poggetto e il Padre Vernani a impedirci di leggerlo. Ma gli è caduto in mente così bene che lo ha ripetuto almeno *trenta volte* segretamente nel Poema e cioè tutte le volte che ha mostrato la necessità che l'Aquila operasse in corrispondenza perfetta con l'opera della Croce per condurre a Dio. Ed ha mostrato la continua consegna che in questo viaggio *della salvazione* la Croce fa all'Aquila e a sua volta l'Aquila fa alla Croce dell'anima che deve essere salvata, persino di là dalla morte, nel Purgatorio.

È perfettamente naturale che coloro che leggono Dante senza potersi liberare dalla preoccupazione di trovare i suoi versi perfettamente ortodossi (mentre contro la sua prosa, ho già detto, c'è un giudizio della Chiesa stessa) si fidino della formula costruita da Dante per il volgo secondo la quale ci sono *due strade* per l'uomo e sull'una vigila il Papato e sull'altra l'Impero. Ma non si accorgono che queste *due strade,* se pensate come divergenti o parallele, rappresentano per uno spirito veramente religioso come era Dante una vera e propria assurdità. Nessuno può concepire che l'uomo possa *scegliere* tra queste due strade, nessuno può disegnarle in linee divergenti o parallele quasiché qualcuno possa, volendo, a buon diritto *non percorrere* quella che conduce alla beatitudine per percorrere soltanto quella che conduce alla felicità terrena con la virtù dell'Impero. Quest'ultima condurrebbe semplicemente all'Inferno, al nobile castello del Limbo. L'uomo *le deve percorrere tutte e due e tutte e due insieme,* ciò vuol dire che nel profondo pensiero di Dante queste due strade sono una strada *unica* in diversi tratti o momenti di operazione o di contemplazione di vittoria sulla « ignorantia » (Croce) e sulla « difficultas » (Aquila) sulla « concupiscenza » (Croce) e sulla « ingiustizia » (Aquila); ma questa strada *unica* conduce attraverso la beatitudine terrestre (paradiso terrestre) alla beatitudine celeste (paradiso celeste) e in questa strada *unica* Croce e Aquila operano concordemente e alternativamente *e la strada « del mondo » immette direttamente nella strada « di Deo ».* Beatrice che fa percorrere la strada *di Deo* non si muoverebbe se Lucia che fa percorrere *la strada del mondo* non andasse a sollecitarla e non si giungerebbe a Beatrice, con la quale si arriva a Dio, se non intervenisse anche, lungo il viaggio, Lucia.

La *Divina Commedia* che nelle parole di Marco

›mbardo (scritte per la folla e per gli inquiori) riprende il motivo delle *due strade* che veva blandire l'ortodossia tradizionale, non è ceversa che la descrizione di questa strada *ica* che conduce alla salvazione con l'opera ternata della Croce e dell'Aquila, strada unica *e senza l' intervento dell'Aquila sarebbe in ogni nso e in ogni parte troncata.* Troncata è sulla piaggia » finché non verrà l'Aquila con la virtú ›l Veltro: troncata per l'uomo (Dante) che ha › Croce se non venga l'uomo (Virgilio) che ebbe Aquila: troncata pur dopo il « passo » del- Acheronte compiuto per la Croce, se alle porte i Dite non venga l'Aquila nella persona di ›nea, o, come piace al Pietrobono, del Veltro ›ome sostanza e come funzioni corrispondenti): roncata anche (si pensi!) di là dalla morte se lle falde del Purgatorio non apparisse nella ıgura di un *pagano non credente* (si pensi!) in ›atone, la guida dell'Aquila che raccoglie le ınime depositate dall'Angelo cruciforme e che ›eguitano a peccare (si pensi!) se non c'è l'Aquila, › venienti per via della mistica morte in Cristo, ›ome Dante.

Per applicare seriamente alla sostanza (non ›lle frasi superficiali) della *Commedia* la teoria ›lelle *due strade* mi si dovrebbe far vedere dove c' è nella *Divina Commedia* una qualsiasi *strada che vada dalla « selva » a Dio senza che intervenga l'Aquila.* Quella della « piaggia »? No, perché si possa passare deve venire il Veltro (l'Aquila). Quella dell' Inferno? No, non si passerebbe la porta di Dite se non venisse il Messo con la virtú dell'Aquila. Il Purgatorio? No, i salvati dalla Croce hanno ancora bisogno della severa disciplina dell'Aquila. *Non c'è* nella *Divina Commedia* una strada che vada a Dio se non con l'aiuto dell'Aquila, aiuto che, se non è dato all'uomo per la *reale presenza* dell' Impero, strumento dell'Aquila, è dato a chi crede e spera nella giustizia divina dell'Aquila con misteriosi interventi dell' *uomo che ebbe l'Aquila* (Virgilio) *del portatore dell'Aquila* (Il Messo) *del rappresentante della virtú dell'Aquila* (Catone), *dell'Aquila stessa* infine, cioè di Lucia prima quando essa si muove a chiamare Beatrice (e senza questo movimento di Lucia, dell'Aquila, Dante non sarebbe stato salvo) e poi quando viene in persona in figura di Aquila a portarlo fuori dalla regione del *Purgatorio* che si supera soltanto per la virtú dell'Aquila.

La strada per arrivare a Dio *non c' è senza l'Aquila* e poiché salvarsi vuol dire arrivare a Dio, *non c' è salvazione senza l'Aquila*, il che ripete certo in forma piú dura, ma piú fedele al vero pensiero di Dante: « Non c' è salvazione se non si eserciti oltre la fede (sapienza o pietà), la giustizia » ma con questa aggiunta che « la Grazia adopera come strumento *necessario* della giustizia divina l'Aquila, come adopera quale strumento necessario della sua sapienza (fede o pietà) la Croce ».

Una novità grandiosa della cosmologia di Dante che tutti i commentatori hanno avuto il torto di non intendere, un suo pensiero originale e profondissimo è quello per il quale egli ha fatto del Paradiso terrestre un *punto di passaggio obbligato* per giungere al Paradiso celeste. Coloro che nella *Monarchia* avevano letto che la Chiesa conduce al *Paradiso celeste* e l'Impero al *Paradiso terrestre* (felicità di questa terra) leggendo la *Commedia dovevano capire* che in essa le due strade erano diventate *una sola*, le *due felicità* due diversi *momenti successivi della perfezione dell'anima* e i due segni santi due forze cooperanti (sebbene con diverso grado di dignità) sulla *unica via* della salvazione che è la *stessa* sia compiuta essa in atto (« corto andare ») o in ispirito (« altro viaggio ») e che non si può percorrere senza l' intervento o la presenza di essa (Veltro sulla piaggia per il « corto andare ») o il suo misterioso e simbolico intervento (Virgilio, Messo, Catone, Lucia nell' « altro viaggio »).

E allo stesso modo coloro che vedevano Lia adornarsi con le mani (operazione) « per piacersi allo specchio » come Rachele (contemplazione), dovevano capire che la vita secondo Dante è *una* e ha *una strada attiva* e *contemplativa* in diversi tratti, sotto l'Aquila in quanto è attiva, sotto la Croce in quanto è contemplativa. Non si può scegliere tra Lia o Rachele; bisogna essere *l' una e l'altra*, non si può scegliere fra Croce e Aquila; sono ambedue indispensabili.

Io spero che le spiegabili preoccupazioni di alcuni cattolici di fronte alla nuova e limpida interpretazione del pensiero di Dante (alla quale il Pietrobono ha portato un cosí prezioso contributo) invece di revocare in dubbio ciò che Dante espresse in cosí evidenti rappresentazioni, portino piuttosto a mettere in luce (come io ho già tentato di fare) il fatto che l' indiscutibile ardimento e la tragica originalità della concezione soteriologica di Dante, non lo sradicano

affatto dallo *spirito* profondo del cattolicismo romano, e che fu anzi uno spirito non *anticattolico*, ma in un certo senso *supercattolico* quello che lo spinse ad immaginare un Impero *strumento della salvazione* per la vita attiva come il Papato era strumento della salvazione per la vita contemplativa; fu un atto di profondissima fede, che forse va piú in là della nostra, quello che lo spinse ad immaginare un Impero *rivelatore necessario della giustizia divina* perché c'era un papato rivelatore necessario della divina Sapienza.[1]

Meglio a mio parere contemplare nella sua bellezza questo superbo sviluppo di uno spirito cattolico, questa che possiamo chiamare una esasperazione dell' idea universalistica romana (che porrà Dante anche piú recisamente lontano dal tipo protestante, individualistico dell'eresia) anziché riluttare all'evidente significato del pensiero dantesco, per timore di compromettere una *perfetta ortodossia* di tutti i pensieri di Dante che a dir vero il rogo acceso e quello preparato dal Cardinale del Poggetto (che era un contemporaneo e che se ne intendeva) hanno già troppo gravemente compromesso.

Le « cose eretiche » contenute nella *Monarchia,* non ci autorizzerebbero di per sé sole a ritenere poco ortodosso il contenuto della *Commedia*, ma sono piú che sufficienti per *proibirci* di affermare *a priori* che a Dante « non potevano cadere in mente » idee non perfettamente ortodosse. LUIGI VALLI.

Nota della Direzione. — Ringrazio l'amico Valli delle obiezioni che mi muove, riserbandomi di rispondere nel prossimo quaderno.

L. PIETROBONO.

A proposito del " Dux - Judex ".

Ho letto col piú vivo interesse la nota di Paolo Silvagni pubblicata nell' ultimo numero del *Giornale Dantesco* col titolo « Un cinquecento dieci e cinque ».

L'egregio studioso si sorprende che io abbia potuto scrivere che la difficoltà della interpretazione del famoso anagramma deriva dalla incertezza della lettura perché non si sa bene quali delle lettere debbano veramente far parte dell'anagramma (*un cinquecento dieci cinque*, oppure: *Cinquecento dieci cinque,* oppure: *un cinquecento dieci e cinque*).

Ma il Silvagni presenta ora di quel groviglio una soluzione cosí felice a parer mio, che dichiaro subito che innanzi ad essa la mia incertezza cessa. Egli pensa infatti che la molteplicità delle combinazioni sia stata voluta appunto da Dante perché con gli elementi dell'anagramma si potessero costruire due parole diverse DUX e JUDEX. E legge pertanto: *Dux* atque *Judex* missus a Deo.

Non esito a dire che per conto mio questa è di gran lunga la piú profonda e la piú felice di tutte le interpretazioni che io conosco.

La interpretazione JUDEX (I. D. X. E. V era già stata proposta insieme a molte altre mirabili idee da Gabriele Rossetti, il quale ha anche lungamente insistito sul fatto che gli imperiali raffiguravano addirittura come *giudizio venturo* o *giorno del giudizio* l'avvento dell' Impero da essi auspicato.

Dirò di piú: con la nostra interpretazione secondo la quale la lupa ha il chiaro e preciso nome di INGIUSTIZIA si viene a comprendere perfettamente che ad essa sia opposto il JUDEX. Essa è quella *malizia* che ha per fine l' *ingiuria* « *D'ogni malizia ch'odio in cielo acquista Ingiuria è il fine* » e spadroneggia nel mondo appunto per la mancanza del *Judex* che respinga l' *injuria* e ristabilisca il *jus.*

Ma la lupa contiene in sé, secondo che dimostrò il Pascoli anche il leone; è la malizia con frode, aggravamento della malizia con forza: è la *malizia* puramente detta che contiene in sé la *bestialità* cioè la *violenza.* E contro questa *violenza* deve stare la *forza.* Non escluderei che Dante abbia pensato che il Veltro, il quale è Dux come vincitore della *violenza bestiale* è Judex come vincitore di tutta la *ingiustizia.*

Certo nella formula interpretativa *Dux-Judex* noi abbiamo l'espressione piú ricca e nello stesso tempo piú fedele del pensiero di Dante per il quale il mondo non può essere restaurato se non da chi, portando l'Aquila, sia nello stesso tempo e *Dux* e *Judex*, combatta la lupa e *ponga mano alle leggi.*

La verosimiglianza dell'artificio del doppio anagramma rivelato dal Silvagni mi richiama

[1] VALLI, *Il Supercattolicismo di Dante. Rassegna Italiana,* Marzo 1926.

anche ad un' idea che io avevo da principio lasciato da parte, ma che ora mi pare venga rafforzata.

Dante, come è noto, raffigura in Lia la vita attiva e in Rachele la contemplativa secondo l' interpretazione agostiniana, e poi secondo una concezione sua propria raffigura l'*Aquila* in *Lucia* che è (come vide Brizio Casciola) l'anagramma di *Acuila*.

Ma l'Aquila è precisamente quella che sana l'uomo nella vita attiva: Lucia (l'Aquila) sana l'uomo nella vita attiva mentre Beatrice (la Croce) sana l'uomo nella vita contemplativa.

Esiste pertanto un rapporto diretto e immediato tra *Lucia* e *Lia*: l'una *virtú sanatrice della vita attiva e l'altra vita attiva*. Dobbiamo ritenere ora che sia soltanto un caso che la parola *Lia* entri anagrammaticamente nella parola *Lucia*?

O Dante si compiacque della estensione di questa assonanza anagrammatica che unificava in certo modo *due simboli della stessa natura?*

Io ripenso a quella mirabile intuizione del Pascoli il quale dopo aver dimostrato che le tre fiere sono una fiera unica e che scompaiono successivamente l'una nell'altra perché la lonza è corruzione *dell'appetito*, il leone *dell'appetito* e della *volontà*, la lupa dell'*appetito*, della *volontà* e *dell' intelletto*, si accorse che nelle forme originarie medioevali i nomi delle tre fiere hanno la stessa radice: *Leone*, *Leopede* (lupo) *leonza* (lonza) e pensò che Dante avesse scelto le tre fiere perché proprio nel loro nome che è *unico* nella parte iniziale *leo* il male si dimostrava radicalmente uno e trino.

A parte tali considerazioni che mi vengono suggerite per analogia e mi fanno ripensare alla probabile profondità delle formule crittografiche dantesche, sono ben lieto che la mia incertezza abbia potuto dare occasione al Silvagni di mettere in luce un cosí bel pensiero e sono lietissimo di ricorreggere, in base alla sua nuova veduta illuminante, quanto io avevo già scritto in proposito. LUIGI VALLI.

L'enigma forte.

(*Purg.*, XXXIII, 43).

A me è parso sempre che, se tutta la difficoltà nella spiegazione di questo verso dovesse consistere nel trasformare DXV in DVX, sarebbe straordinariamente iperbolico chiamarlo « enigma forte » e andare a scomodare persino Temi e Sfinge. D'altra parte, se davvero con quel « cinquento diece e cinque » Dante avesse voluto intendere semplicemente DVX, accennando a un duce qualunque, indeterminato, non si capirebbe perché non abbia fatto dire a Beatrice: nel quale un duce, messo di Dio, ecc. C'è proprio bisogno d'una circonlocuzione misteriosamente solenne per annunziare che l' impresa sarà guidata (udite, udite!) da *un duce?* Ma ci son forse imprese senza duce?

Se le cose fossero cosí, bisognerebbe per forza concludere che Dante, con la falsa misteriosità di quel numero, ha voluto gettarci un po' di polvere negli occhi, facendo credere a chissà che, dove invece non c'e nulla di nulla. Insomma, o questo verso contiene il nome dell' eroe liberatore, o è una canzonatura, molto scipita per giunta.

Rifiutando questa seconda ipotesi, io noto che la X di DXV, lettera doppia (cfr. *De vulg. el.*, II. 7. 5), può scindersi nei suoi elementi C S, e allora DCSV si potrebbe interpetrare *Dux* (o *Dominus*) *Canis Scaligerus Veronensis*. Ovvero si potrebbe anche leggere

« un cinquecento diece e cinque »
I D X = CS V

spiegando *Imperialis Dux* (o *Dominus*) *Canis Scaligerus Veronensis*.

Sarebbero cosí almeno tre le profezie Scaligere di Dante. La prima, quella del Veltro — pensata quando ancora l' impero, secondo il poeta, era vacante (dalla morte di Federigo II all'elezione di Arrigo VII: cfr. *Convivio*, IV. 3) ed egli, sfiduciato, malediva Alberto I che aveva abbandonato l' Italia; mentre d'altra parte vedeva crescere in Verona, atto a « cose incredibili », il meraviglioso giovinetto Can Francesco; ci presenta nel Veltro lo Scaligero come un futuro riformatore laico, con la missione molto indeterminata, ma *imperiale* a ogni modo, di salvar l' « umile Italia », sradicandone i vizi personificati nella lupa.

Eletto Arrigo VII, Dante, come tanti altri, ripone tutta la sua fiducia in lui e lo saluta creatore del *novus ordo* che doveva ridar la pace all' Italia e al mondo. Ma, spenta la luce del breve astro e tornato l' impero vacante, secondo egli l' intendeva, come prima e peggio di prima, Dante, disilluso, torna a pensare a Cangrande,

che intanto è divenuto la piú grande speranza del partito ghibellino italiano, di cui è capo riconosciuto, e lo profetizza imperatore (i v. 37-38 sono necessariamente in rapporto col DXV), assegnandogli il compito di por fine alla schiavitú babilonica della Chiesa.

Ma il tempo passa, e Dante va man mano perdendo ogni ragionevole speranza in un rivolgimento politico nel senso da lui desiderato. Ridotto al *chissà ? !*, a dar corpo ai sogni, escogita la profezia di Cacciaguida, che nella sua reticenza rispecchia tale stato d'animo del poeta: stato d'animo che si riflette egualmente nelle vaghe profezie di S. Pietro (*Par.*, XXVII, 61-63) e di Beatrice (id., 142-148).

Aggiungo che, se è vera la spiegazione data del DXV, il « decimo » passo di Beatrice (v. 17) potrebbe forse interpetrarsi X = CS = *Canis Scaligerus*, senza escludere l'altra spiegazione: 10 + 1305 (inizio della cattività babilonica) = 1315, anno della sperata liberazione. Cosí come DXV potrebbe nel tempo stesso esser interpetrato: 500 + 10 + 5 = 515 che aggiunto ad 800 (data dell' incoronazione di Carlo Magno e inizio dell'ultima età della Chiesa), dà egualmente 1315. Gli enigmi infatti sono spesso bisensi.

AMERINDO CAMILLI.

Nota della Direzione. — Chi voglia, potrà nel fascicolo seguente del nostro *Giornale* leggere quel che noi pensiamo intorno all'*enigma forte* di Dante e anche le ragioni per le quali non ci sembrerà di poter accogliere l' interpretazione datane dal Davidsohn e dal Parodi. Per motivi molto somiglianti si vedrà che per noi non è accettabile l'ipotesi messa innanzi dall'egregio signor Camilli.

Si aggiunga che questa solleva una difficoltà ancora piú grave. Il Poeta dà sempre come futura la nascita del Veltro. Come poteva mai pensare di vederlo dunque personificato in Cangrande, se questi era già nato da nove anni al tempo in cui immagina avvenuto il suo viaggio per i tre regni dello spirito? So bene quel che il Camilli risponda. « A me sembra, egli dice, che se è futuro il Veltro, non ci sia alcuna ragione per ritener futura la nascita di colui che dovrebbe impersonarlo ». Ma non dice D. stesso: « e sua nazion sarà tra feltro e feltro? » e *nazion* non vuol dire nascita, nascimento? Dare alla frase *e sua nazion sarà* il senso: *verrà da una nazione che è tra Feltro e Feltro*, è un arbitrio, mi sembra.

Secondo noi, tre cose principalmente bisogna tener ben ferme in tale ricerca. Primo, che Dante mise mano alla *Commedia* (cosa che si vedrà anche meglio nel seguito del nostro articolo) dopo la morte di Arrigo VII; secondo, che il Veltro è un imperatore (e questa ormai è opinione quasi comune); e finalmente che il Poeta intese di profetare la immancabile restaurazione dell' Impero; ma la persona, in cui questo si sarebbe rinnovato, non le sapeva e non ebbe mai la pretesa di determinarla in anticipazione. L'*enigma forte* sarebbe stato spiegato dai fatti.

Sempre fra le chiose del Poema.

(Vedi questo *Giornale*, XXVIII, 38, 257).

I " distretti " danteschi di *Purg.* VI, 104.

Sarà bene riportare súbito l'intiera terzina della seconda cantica (VI, 103-105):

> Ch'avete tu e 'l tuo padre sofferto,
> per cupidigia di costà *distretti*,
> che 'l giardin de lo 'mperio sia diserto.

Il titolo della presente nota però chiarisce di per sé e di primo tratto quanto si verrà proponendo: la voce « distretti », cioè, quivi deve aversi quale sostantivo. Chi ne conviene fin d'ora può dispensarsi dalla lettura di quel che segue, senza sospettare a priori che si tratti d'una delle solite schidionate di chiose altrui attraverso gli oltre a sei secoli....

Per gli altri, compresi oso dire tutti gl'interpreti attuali del poema, le osservazioni che seguono, e che, anche per difetto di materiali di consultazione, dovrò qui brevissime.

La riportata terzina trova le due recentissime edizioni critiche del Vandelli (Firenze, 1921) e del Casella (Bologna, 1923) nel testo perfettamente concordi; ma qui si tratterà dell'interpretazione, la quale è, dunque, non meno forse presso tutti i commentatori danteschi, attualmente concorde, nel fare cioè della voce « distretti » un participio aggettivato da *distringere*, col significato di « *occupé* d'un objet, retenu par quelque chose, *beschäftigt, befangen* » (L. G. Blanc, *Il Vocabolario dant.*, Leipzic, 1852); « *occupati* da un oggetto,... *ritenuti* da checchessia » (Scartazzini, *Enciclopedia dant.*); « *occupati* da un oggetto, da un pensiero, da un intento » (Poletto, *Dizionario dant.*).

Nulla di diverso notano gl'interpreti del Poema che si soffermino sul valore del vocabolo — poiché parecchi, anzi i piú, vi sorvolano. — Benvenuto, ad esempio: « *distretti* per cupidigia di costà, per cupidigia dell'impero di Alemagna; ovvero tu, Alberto, ed il padre tuo *ritenuti* per cupidigia di ampliare il regno e la potenza in Alemagna ». Il Camerini: « *relegati* costà dalla vostra avarizia » (Cesari); « cupidigia di paesi di costà » (Lombardi).

Il Torraca riporta quivi soltanto l'esempio antico: « Egli era molto distretto e travagliato per amore » (?). — Il Casini-Barbi: « tu e Ro-

dolfo tuo padre avete lasciato rovinare l'Italia dalle fazioni, *trattenuti* in Germania dal desiderio di assicurare e crescere i vostri dominî tedeschi. G. Villani, Cr. VII 146, dice di Rodolfo: 'sempre intese a crescere suo stato e signoria in Alamagna, lasciando le 'mprese d'Italia per accrescere terra e podere a' figliuoli che per suo procaccio e valore di piccolo conte divenne imperadore, e acquistò in proprio il ducato di Osterich e gran parte di quello di Soavia'».

Lo Scartazzini, nell'edizione di Lipsia, riportato il luogo stesso del Villani, aggiunge: «*Di costà,* per avidità di acquistar terre e ricchezze in Germania. *Distretti,* ritenuti nei vostri Stati d'oltramonti»; e nell'edizione milanese: «*di costà:* per avidità di acquistar terre e ricchezze costà in Germania». Citato poi il qui riferito passo del Villani, ripete: «*distretti: ritenuti* nei vostri paesi d'oltremonti». Giovanni Federzoni (L. Cappelli, 1919): «*per cupidigia di costà* ecc. Il senso pieno è: *ritenuti* (*distretti*) *in Germania per cupidigia di accrescere e di assicurarsi i possessi ivi acquistati.* — Il giardin dell'imperio. Vale *il piú bello e delizioso luogo dell'Impero*». E aggiunge: «Chi ha una vasta possessione, con piú amore e diligenza che il resto, cura il giardino; questo imperatore invece, come aveva fatto il padre suo, lascia che sia deserto, e perciò intristisca».

Lo Scarano ora (*Purg.,* Sandron), sorvolando su *distretti:* «per inconsulta brama di dominio e di conquista in Alemagna».

Dante offre lo stesso participio (*distretti*), come sostantivo o come aggettivo, tre altre volte in fine alla *Vita Nuova* (paragr. 32-34), col valore di «*Congiunto*, *consanguineo*» (Scartazzini, cit.), «*Legato di parentela*» (Poletto, cit.); una nell'*Inferno,* 19, 127, come «stretto, strettamente abbracciato», e un *distretta* al *Purg.* (4, 99) come sostantivo, col valore di «necessità».

Io propenderei a credere, dunque, che si dovesse prender quivi (*Purg.*, 6, 104) «distretto» nel significato storico che risale presso noi almeno a un millennio addietro ed è cosí chiarito nel *Glossarium* del Du Cange: «DISTRICTUS Territorium feudi, seu tractus, in quo Dominus vassallos et tenentes suos *distringere* potest; justitiae exercendae in eo tractu facultas. *Distroit* et territoire.... *Distretto* Italis; *District* nostris».

Si riferiscono, quivi appresso, luoghi di documenti dei secoli decimo (ann. 960 e 983), undecimo (ann. 1033 e 1047), dodicesimo (ann. 1174) e decimoterzo (ann. 1224). Dalla prima delle *chartae* qui in ordine cronologico citate si ha: «Ne aliqua saecularis persona *Districtum,* vel aliquam Consuetudinem alterius in eadem terra sibi vindicare praesumeret» (960); dalla seconda, una «Charta Alberti Comitis Viromand. ann. 983:... Et totum *Districtum* ejusdem insulae cum tota justitia dedi eis». Da una «Bulla Bonifacii PP. ann. 1033: Maneant sub judicio et *Districtu* vestro» etc. — Qui allodium vendiderit, *Districtum* et jurisdictionem Imperatoris vendere non praesumat» ....Né c'indugeremo piú oltre, ch'è forse soverchio il qui riportato, chi nulla nulla si sappia di documenti medievali sul *Destrictus* o *Districtus* territoriale.

Ora vediamo un po' il testo di Dante.

Accanto al sostantivo astratto «cupidigia», può mai reggere un non meno astratto complemento di specificazione quale sarebbe l'avverbiale «di costà»? I chiosatori vanno infatti un po' brancolando per determinarne l'inafferrabile contenuto — come dalle prove qui offerte. E le altre quattro volte che la voce «cupidigia» ricorre nel poema, ove non vada genericamente presa per «avarizia», come a *Par.* 27, 121, s'appoggia a un aggettivale che la determina: «cieca» a *Inf.* 12, 49; *Par.* 30, 139, e «mala» a *Par.* 5, 79. Soltanto il Lombardi la specifica: «cupidigia dei paesi di costà»; ma il suo «paesi» riesce inutile dove Dante stesso ha: «distretti».

La forma avverbiale «di costà» non ricorre altrove presso Dante, e il semplice avverbio di seconda persona in tre altri luoghi soltanto (*Inf.* 8, 42: «Via costà con gli altri cani»; 12, 65: «farem noi a Chiron costà di presso»; 22, 96: «Fatti 'n costà, malvagio uccello»).

Breve parentesi. — Già dai primi versi (12 ss.) dell'*Eneide:*

> Urbs antiqua fuit, Tyrii tenuere coloni,
> Karthago, Italiam contra Tiberinaque *longe*
> Ostia,...

l'or compianto prof. Carlo Pascal, ad es., nel proprio commento, chiarito il «longe» cosí: «quae longinqua sunt», annota: «La lingua latina prese dalla greca l'uso di unire avverbi ad aggettivi o sostantivi in funzione aggettivale», e quivi cita parecchi esempi greci e latini.

Nel caso dantesco nostro, si tratta semplice-

mente, io credo, di tradurre la frase avverbiale « di costà » nell'aggettivo dimostrativo « cotesti »; con valore aggettivale s'incontrano nel poema frequenti le altre forme avverbiali consimili di prima e terza persona, cioè *di qua, di là* (*Inf.* 6, 111; 25, 111; *Purg.* 1, 86; 3, 145; 13, 138; 20, 14; 21, 91; *Par.* 13, 22-3; 24, 72, ecc.).

E forme avverbiali con vario valore aggettivale si possono vedere ancora in *Inf.* 4, 70 (*Di lungi* v'eravamo, e cfr. *Par.* 19, 80); 12, 81 (quel *di retro* move); 18, 107 (l'alito *di giú*); 23, 26 (l'imagine *di fuor* tua... quella *d'entro*); 29, 123 (non la francesca *sí d'assai:* « non di gran lunga tanto vana »); *Purg.* 5, 5 (da sinistra a quel *di sotto,* et pass.), 117 (e 'l ciel *di sopra*); 8, 5 (squilla *di lontano*); 29, 81 (dieci passi distavan quei *di fori,* e cfr. *Par.* 9, 15; 12, 13: di quel *d'entro* quel *di fori*); *Par.* 1, 17 (*assai* mi fu; 8, 14 *assai* fede; 29, 125 et pass.); 4, 62 (tutto il mondo *quasi ;* 8, 54 *quasi* animal; 12, 99 *quasi* torrente; 19, 34 *quasi* falcone); 8, 136 (quel che t'era *dietro* t'è *davanti*); 12, 117 (quel *dinanzi* a quel *di retro* gitta); 13, 18 (l'uno andasse *al prima* e l'altro *al poi*).... e si veda ancora: *Inf.* 14, 22; 29, 49; 33, 46; *Purg.* 4, 33; 6, 136; 9, 76; 13, 68; *Par.* 3, 55; 9, 108; 10, 110-11; 12, 41; 28, 44; 31, 36;...

« *Tantae mòlis ?* » si chiederà. Infatti è cosí ovvio che, nelle due persone prima e terza, le frasi avverbiali — *di qua, di là* — anche nel parlar comune — accostate a sostantivi quali il *mondo,* la *vita,* i *paesi,* assumano un chiaro valore aggettivale, specialmente se dimostrativo o indicativo, che nessuno potrà negarlo alla corrispondente forma avverbiale della seconda persona — *di costà* — presso Dante. Tutti i vocabolari nostri danno a *costà* e *costí* il significato di « luogo all'incirca dov'è la persona cui si parla » (Petrocchi) « o si scrive » (Zingarelli), preceduto spesso dalla preposizione *di* (o *in, per, da*) col valore di « di (in, per, da) cotesto luogo » (Fanfani, Petrocchi, Zingarelli....), e in modo particolare, dunque, dove — come nel nostro passo dantesco — il discorso è rivolto, dall'Italia, a persone di là dalle Alpi (quali « Alberto tedesco » e Rodolfo d'Asburgo: « tu e 'l tuo padre »), cioè dal « giardin de lo 'mperio » a chi occupava e occupa — dirà G. Villani — « il ducato d'Osterich e gran parte di quello di Soavia », dominii che, rispetto all'Italia, predestinata sede della Monarchia universale (*Mon.* II, 6, 10), ne saranno designati quivi come semplici « distretti ».

Ma al tempo di Dante — si chiederà — usava, era cioè abbastanza noto e comune, il sostantivo « distretto » col significato di una ripartizione territoriale?

Ecco qua.

Nel *Dizionario* del Rezasco *sul linguaggio italiano storico e amministrativo* (Firenze, Lemonnier, 1881, pag. 361) leggesi:

« *Distretto.* Sust.

I. *Distrizione.* (Consuetud. Mediol. 1216, tit. XXIV. Districtus et Iurisdictio quasi synonima sunt).

II. Paese dove si può esercitare la distrizione o dove si distringe, quindi Tutto il paese che compone lo Stato,... Podere,... Terra, Territorio, Tenimento....

III. Paese appartenente a città o terra o castello, che è parte dello Stato » — Negli Statuti del Comune di Montagutolo dell'Ardinghesca, nel Senese: « Ad mantenimento e buono stato del Comune e degli uomini del decto castello e della sua Corte e *distrecto* e di tutti coloro che avessero ragione nel decto castello e nel suo *distrecto* ». (Statuto Montagut. 1280).

IV. Paese generalmente di là dal Contado, eccetto che nel Lucchese, ove invece era il piú prossimo alla città: Forza, Podere, Territorio, Dominio.

« CONTADO, n. II (pag. 295): Territorio, il piú antico e prossimo alla città, cosí nominato dall'essere stato prima retto da' Conti, al quale la Repubblica.... lasciò che si governasse coi propri statuti e con privilegi poco dissimili da quelli della città, e che era distinto dal *Distretto.... Distretto,* delle sei miglia e simili: diverso da tutti in Lucca [*vedasi qui sopra*], ove il Territorio suburbano delle sei miglia, che era il vero Contado, si chiamava *Distretto,* ed il *Distretto,* Contado o Paese ».

Cosí il Rezasco, il quale rileva pure che gli Statuti di Montagutolo risalgono al 1280, e che G. Villani usa ripetutamente l'aggettivo *distrettuale*.

Non bisogna dimenticare che nel passo nostro dantesco si tratta d'un'apostrofe altamente lirica, in cui, dal primo scatto alla « serva Italia »,

> nave senza nocchiere in gran tempesta,
> non donna di provincie, ma bordello!,

si prosegue per insistenti, rilevanti, significative antitesi, anche meglio là dove l' ironia si farà sarcasmo, nell' invettiva piú particolare contro « Fiorenza ».

Il Torraca rileva la « forte antitesi tra *giardino* e *diserto* » nell'ultimo verso (105) della nostra terzina; la quale contiene invece un'antitesi ben piú saliente fra il *giardino* stesso, adunque, e que' regni d'oltralpe che sarebbero designati quali semplici *distretti* amministrativi dell' *imperio,* della Monarchia universale dal poeta vagheggiata.

Non molti anni appresso, il Petrarca, in una consimile potente lirica, animato da piú sdegnosa e violenta ispirazione — suggeritagli e accresciutagli fors'anche dal « bavarico inganno » — dirà « *deserti strani* » quelli onde venne il « diluvio » di « tante pellegrine spade »

per inondar i nostri *dolci campi,*

e senz'ambagi contrapporrà « noi » a « la tedesca rabbia » e vedrà « dentro ad una gabbia » le « fiere selvagge » della « gente ritrosa », del « popol senza legge », insieme con le « mansuete gregge » del « latin sangue gentile »!

Si consenta ora un cenno solo intorno al testo della terzina.

Molti codici leggono *de* anzi che « *di* costà distretti » nel secondo verso, e cotesto *de',* fornito d'apostrofo, determinerebbe forse meglio e la cupidigia insieme e la qualità, anzi l'ubicazione dei distretti (« d'Osterich », dunque, « e di Soavia » — dirà il Villani); ma io vorrei illudermi che l'antitesi accennata fra i sostantivi « giardino » e « distretto », per la propria evidenza, bastasse da sé a far accogliere l' interpretazione — e poniam pure che non sia novissima — qui modestamente difesa, anche se si accolga senz'altro qual è la concorde lezione delle due recenti edizioni critiche fin da prima già ricordate: Firenze 1921 e Bologna 1923.

Dico poniamo pure che non sia novissima l' interpretazione qui difesa, perché abbiamo veduto accoglierla intanto, nella sostanza, il Lombardi; il Cesari poi fa dire al Torelli, nelle *Bellezze della « Commedia »*: « Voi [' tu e tuo padre '], per ingrassare costí non volendovi muovere dalla vostra Germania, ec. Libero e forte parlare! Se *distretti* è sustantivo, varrà: per cupidigia dei territorj vostri; se aggettivo: rilegati costà dalla vostra avarizia » (*Purg.*, Verona, Libanti, 117); avvalora però assai meglio l' interpretazione qui difesa il duplice commento del Landino e del Vellutello, il quale, dà per il Landino: « tu e tuo padre distretti da cupidezza di costà, cioè da cupidità di starvi in cotesto vostro paese », ma ha invece questa chiosa del Vellutello, che riportiamo integrale: « Ultimamente li rimprovera, come egli, et il padre Ridolfo haueano per cupidigia di costà distretti, cioè Per cupidità di territorii de la Magna, onde diciamo Siena, Lucca e suo distretto. Et in sententia dice ch'egli, e suo padre, per cupidità di dominare nel paese loro de la Magna, hauea sofferto, ch' Italia, la qual chiama il giardino de l' Imp. (*sic*) per esser la piú bella parte di questo, sia diserto, abbandonato e desolato ». Quivi — per duplice ragione di concordanza (con « Italia » e « parte », anzi che con « giardino ») — si sarebbe atteso magari un « diserta, abbandonata e desolata », ma il valore della frase non muta punto, s' intende. Fors' è scuola di Dante anche quel mutamento di genere? (Vedi questo *Giornale*, XXVIII, 43, e 257; e M. Barbi, in *Studi Danteschi*, da lui diretti, XI, 121 sgg.).

Dunque: « per cupidigia di costà distretti, cioè.... di territorii de la Magna » — come s'è qui tentato di mostrare. Col Landino e Vellutello, il cui commento in tutte le ristampe — dette in Francia « del Gatto » (De Batines, I, P. I, pagg. 100 101) — è riprodotto sempre *testualmente,* anzi « quasi *fac-simile* » e « quasi faccia per faccia »; col Vellutello, dico, si risale a presso che quattro secoli addietro, e non si comprende com'egli sembri essere stato quivi — altri dirà superato — io direi dimenticato.

Assume importanza poi tanto piú autorevole quant' è piú fugace la frase esemplificativa nel Vellutello: « onde diciamo Siena, Lucca e suo *distretto* »; la quale efficacemente avvalora tutto che dal *Dizionario* del Rezasco abbiamo qui riportato. A tale proposito, anzi, se i pochi elementi da me qui potuti raccogliere riescono a suffragare in qualche modo la proposta — e tutt'altro dunque che nuova — interpretazione, assai piú numerosi e assai meglio validi ne sapranno addurre gli eruditi nostri dalle carte e dalle opere anteriori e sincrone all' Alighieri.

In ogni modo ci sia concesso riassumendo conchiudere — senza la menoma intenzione d'un misero bisticcio — che i « distretti danteschi » sarebbero per noi « distretti tedeschi ».

A. Fiammazzo.

RECENSIONI

La bizzarra cronaca di frate Salimbene. Traduzione di FERDINANDO BERNINI. Lanciano, G. Carabba, 1926, (L. 4.50).

La traduzione che Ferdinando Bernini presenta dei brani scelti della *Cronica* di fra Salimbene degli Adam da Parma non è da confondersi con gli scritti francescani d'occasione, che, da ogni parte del mondo, pullulano, per acchetarsi, dopo due o tre gorgogli, nel placido mare dell'oblio. S'essa esce quest'anno, in cui cade il centenario della morte del Poverello, è per puro caso, poiché il traduttore da tempo vi attendeva con indescrivibile amore. E credo ch'egli, per quanto incontentabile per natura, non sia malcontento del lavoro, che è, ci basti questa sola lode, un'opera d'arte.

Per tradurre non occorre solamente intendere, ma rivivere l'originale con lo stesso sentimento e con la stessa passione, che hanno animato l'artista nell'atto creativo. La *Cronica* di fra Salimbene non è una storia: è un'opera d'arte, e, per tradurla, ci voleva un artista. E tale ha dimostrato di essere il Bernini.

Curioso caos di notizie storiche e di fatterelli privati, di ritratti vivaci e di descrizioni di paesi, di gioconde pennellate descrittive e di sacri sermoni è l'opera di Salimbene! Però, per quanto disordinata, essa si ricompone, a lettura finita, nella nostra mente, *senza sforzo in un immenso quadro.*

V'è dunque nell'autore un senso unitario, del quale credo che egli stesso non sapesse darsi una ragione, dovuto principalmente a tre cause: al fondamento d'arte popolare, che per natura esisteva in lui, alla descrizione di fatti, luoghi, cose e persone realmente vedute, e ad una vivacissima fantasia che tutto riusciva (anche l'incredibile) a far parere vivo e vero.

Ma l'arte di Salimbene non è un'arte consumata e addottrinata, ma un'arte semplice, spontanea, rigogliosa e senza freni.

« Nella *Cronica* abbiamo — come dice il Bernini nella sua prefazione — una guida preziosa a comprendere una delle età spiritualmente più complesse della storia italiana », perché l'autore stesso, quale ci appare attraverso le sue parole, è lo specchio fedele e limpido del suo tempo, con tutte le sue caratteristiche contraddizioni. L'incanto, che spira dal libro, consente nella naturalezza, con cui sono narrati i fatti e descritti i caratteri. Fra Salimbene scrive con la semplicità con cui avrebbe parlato ad amici o nella penombra del chiostro o ai piedi di un albero, saltando di palo in frasca, con la spensierata irriflessione di chi, narrando, non si propone nessuno scopo. E nel leggere i brani più vivaci ti par proprio di vederlo, nel silenzio della sua cella, con gli occhi luccicanti e la mano febbrile, scrivere veloce, senza pentimenti, tutto preso dalle imagini che gli balenano nella fantasia, e ti par di sentirlo, di tanto in tanto, prorompere in una strana risata:

« Ed ecco frate Rigaldo, maestro cattedrato di Parigi ed arcivescovo di Reims, uscir vestito dei pontificali paramenti dal convento, ed avviarsi frettoloso incontro al re (il santo re Luigi) domandando: — Dov'è il re? dov'è il re? — Era solo e confuso, con la mitria in capo e il bastone pastorale in mano. E però io mi gli misi dietro. Aveva fatto tardi nel prepararsi, sicché gli altri frati erano usciti e stavano di qua e di là della strada, a collo teso, volendo vedere il re al primo apparire ».

Che ci hanno che fare con la Storia simili fatterelli? Niente, ma nessun paludato storico è mai riuscito a darci un quadretto tanto vivo e comico come questo!

Il potentissimo legato pontificio Filippo Fontana, mentre si trovava in Alemagna, ricevette la notizia della morte del langravio; allora, per timore di rappresaglie, decise di fuggire, travestito da frate: « .... quando il guardiano (*del convento*) volle condurlo fuori della città, trovò una porta chiusa, e così la seconda e la terza. Ma dalla terza videro andar fuori da un pertugio un gran cane, e sembrò loro di poter uscire nello stesso modo. Ci si provarono, ma per la grossezza il legato non poteva uscire. E il guardiano pose il piede sopra le natiche di lui e calcò, schiacciandolo fino a terra, e così uscì ».

Il lettore, se scusa l'irriverenza del gesto con

la necessità di pigliare lí per lí una decisione, non può trattenere un sorriso nell'imaginare la critica posizione del naticuto prelato, il suo comico affannarsi e la rude presenza di spirito del guardiano! Gherardino Segalello, che voleva il ritorno alla vita semplice e libera degli apostoli come i gioachimiti, viene dal frate malizioso messo in cattiva luce. Una volta «.... essendo capitato da una femminetta che aveva una figlia nubile e belloccia, le disse che Dio gli aveva rivelato di dover dormire quella notte, nudo, con quella ragazza nuda, per far prova se poteva conservare la castità o no. La madre acconsentí e se ne teneva beata, e la ragazza non diceva di no».

Non sembra forse questo lo spunto per una piccante novella boccaccesca? Fra Salimbene non dice se la prova fu felicemente superata, ma il suo silenzio pare serbi l'eco di un incredulo ghigno sardonico.

E di gemme simili a queste è piena la *Cronica*, la quale però non si può leggere tutta d'un fiato, per le frequenti digressioni lunghissime, e per le numerose citazioni bibliche, che al predicatore, nutrito di letture sacre, sbocciano spontanee, ma che il lettore finisce per prendere in uggia.

Il Bernini non ha solo fatto opera di traduttore, ma anche di compilatore. Dopo d'essersi digerita la zuppa salimbeniana, e d'avervi pensato su a mente riposata, ha cominciato a scernere i chicchi di grano dalla pula e a riordinare i brani piú belli secondo « un ordine cronologico e logico, legandoli fra di loro con brevi notizie ». Ne è cosi derivata un'antologia, che riesce a dare del mondo predantesco al lettore un'idea piú esatta e piú vivace di dieci volumi di storia!

E se si pensa che *Cronica* è « una delle non molte opere della letteratura che abbiano valore universale » e che fu definita, per le sue relazioni con la *Divina Commedia*, quasi come un *commento anticipato di Dante*, si comprenderà tutta l'importanza dello sforzo, coronato dal successo, compiuto dal Bernini.

GIOVANNI COPERTINI.

FRA' SALIMBENE. *La Cronaca* (Pagine scelte a cura di G. Pochettino). Società Editrice Toscana, S. Casciano Val di Pesa (Firenze). Un vol. di pag. XLIV-248 con illustrazioni Lire 15.

L'anno francescano ha servito, se non altro, a far ristampare parecchie opere di cui da tempo si cercava invano un esemplare in commercio. Cosí, oltre alla nuova traduzione del Salimbene di cui si discorre piú sopra, abbiamo avuto anche una ristampa parziale dell'antica traduzione del Cantarelli, pubblicata a Parma nel 1882 e divenuta ormai introvabile. La scelta e il collegamento dei passi riprodotti è stato curato dal prof. Giuseppe Pochettino, valoroso insegnante di storia, che ha premesso al volume un'ampia introduzione dove in rapida sintesi si lumeggiano le varie correnti della vita politica religiosa e sociale del Dugento. Particolarmente interessante per gli studi danteschi è la esposizione della dottrina gioachimita con le tre età del Padre del Figlio e dello Spirito Santo e l'Evangelo Eterno, che deve procedere da quello di Cristo come questo procedeva dall'antica Legge. Poiché si credeva che fra Adamo e Gesú fossero corsi 1260 anni, cosí nel 1260 dell'era volgare sarebbe cominciata la nuova età, in cui doveva sparire la Chiesa attuale, per lasciar luogo ad una chiesa puramente mistica e contemplativa, a capo della quale dovevano essere non piú i chierici ma i monaci. Questo passaggio della funzione pastorale dalla chiesa secolare ai contemplativi e ai santi, e questo perfezionamento del cristianesimo liberato da ogni impaccio di governo temporale e di interessi mondani, arrise forse anche alla mente di Dante che parla con venerazione

del calavrese abate Giovachino
di spirito profetico dotato

e invoca il veltro che faccia morir di doglia la lupa affamata di terra e di peltro. Siccome il volume salimbeniano curato dal Pochettino fa parte di una collezione di *Testi francescani*, cosí gran parte di esso è destinata a ricordare le principali figure della storia francescana nel primo secolo di vita dell'Ordine, e frate Elia, San Bonaventura, Giovanni da Parma, San Luigi IX, re di Francia, Giovanni da Pian de' Carpini, Tommaso da Celano ed altri minori passano davanti a noi scolpiti in poche parole, lumeggiati talvolta da un solo aneddoto che ce ne rivela l'animo e il carattere. Le notizie autobiografiche del Salimbene sono tutte raccolte in una sezione a parte, cosí che ci è facile seguire la vita errabonda del nostro frate curioso di veder sempre nuove cose e di apprendere piuttosto dalla realtà che dai libri. Nell'ultima sezione si discorre invece della vita spirituale del Dugento, delle eresie, del fanatismo e delle superstizioni che turbarono la mente di quell'età, ed anche qui ammiriamo l'arte del vecchio cronista, il quale, come ben dice il Lisio, ha composto « un caleidoscopio grandioso, non muto e freddo, ma animato e parlante e rispecchiante la serie infinita e variopinta di quanti ricordi e persone lo spirito e l'occhio curioso si videro sfilare dinnanzi ». Le illustrazioni di Attilio Razzolini imitanti le silografie dei nostri tipografi antichi, accrescono pregio al bel volume, nitidamente impresso, ed elegantemente rilegato come tutti i volumi della Collezione.

G. BATTELLI.

JACOPO DA VARAGINE. *La Leggenda Aurea*, a cura di Arrigo Levasti, 3 voll. di complessive pag. LVI-1616 con illustrazioni. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina 1925-6. (Lire 40).

Dobbiamo vivamente congratularci col Levasti della sua nobile e diligente fatica, che ha finalmente reso alla nostra letteratura uno dei libri piú popolari per tutto il M. Evo ed anche nei primi secoli del Rinascimento, una fonte a cui attinsero a gara artisti e poeti, novellatori e moralisti, un tesoro di poesia schietta ed ingenua che ancor oggi ha il potere di commuoverci coll'aurea semplicità del dettato e col calore della fede sincera. Quello che è stato il sogno di tutti i puristi, dal Cesari al Manuzzi, è diventato realtà: il Levasti non si è lasciato sgomentare né dalla mole del lavoro né dalle difficoltà di trascrizione e d'interpretazione del codice, ma con una pazienza e una diligenza veramente benedettina si è accinto all'impresa e l'ha condotta a termine sollecitamente e in modo da meritare la piú viva lode. Tra i numerosi codici delle Biblioteche fiorentine contenenti il volgarizzamento della *Legenda Aurea*, egli ha prescelto il Riccardiano 1254, che era stato già segnalato da altri studiosi come uno dei piú fedeli al testo latino e dei piú spigliati nella dizione; ma trascrivendo ha sempre avuto l'occhio all'originale, in modo da segnalare le lacune, gli equivoci e gli errori nei quali l'amanuense era trascorso; ha sciolto i nessi, colmate le abbreviature, e pur conservando al testo la sua patina antica, ne ha fatto un volume di facile e dilettevole lettura, a differenza di certuni che nel dar fuori le scritture antiche par si divertano a renderle indecifrabili e prendono per oro colato fino i trascorsi di penna, imbalsamando cosí gli errori materiali. Al libro è premessa un'ampia introduzione dove si discorre del Beato domenicano che morí vescovo di Genova nel 1299 e si rileva il valore dell'opera di lui; opera non di critico ma di poeta, e come tale ispiratrice d'infinite rappresentazioni artistiche.

Chi voglia conoscere quel che i secoli del M. Evo hanno narrato di Gesú, degli Apostoli, dei Martiri, dei Confessori e dei Dottori deve necessariamente ricorrere a questa Leggenda d'Oro, nella quale è la chiave per interpretare tante e tante pitture e sculture che adornano le nostre chiese, e i chiostri dei conventi, e le miniature che sorridono fra le carte dei breviari e dei corali monastici. L'ordine col quale vengono narrate le vite dei Santi è lo stesso che la chiesa segue nel suo calendario: si comincia coll'Avvento e si giunge, nel primo volume, fino al giorno di S. Benedetto, all'aprirsi della primavera; nel secondo si va da S. Benedetto a S. Lorenzo, al colmo dell'estate; nel terzo dall'Assunzione della Vergine alla fine di novembre, chiudendo cosí il ciclo dell'anno liturgico. Leggendo codeste vite si prova la stessa gioia che girare attorno ad una delle nostre vecchie cattedrali gotiche tutte gremite di sculture che sembrano riunire in un fascio tutta la storia dell'Antico e del Nuovo Testamento, tutte le testimonianze di eroismo e di sapienza, di sacrificio e di fede d'infinite generazioni per farne offerta al Signore, attestando che la vita nelle varie sue manifestazioni è sempre una cosa sacra, suggellata da uno spirito divino. Quanto la lettura di un tale libro sia d'aiuto ad intendere il mondo spirituale di Dante è cosa che ognuno facilmente comprende.

G. BATTELLI.

ARRIGO LEVASTI. *I Mistici* (Vol. I. Greci, latini, medievali, italiani; Vol. II. Tedeschi, spagnuoli, francesi, inglesi, polacchi) 2 voll. di pag. IX-316 e 319. R. Bemporad editore, Firenze (L. 34).

Quest'antologia, compilata dal Levasti con grande diligenza e con lunghe e faticose ricerche, è il primo tentativo di dare un quadro completo della letteratura mistica dalle origini del Cristianesimo ai giorni nostri. Vi figurano tutti gli autori piú importanti dai primi Padri della Chiesa Greca fino agli scrittori contemporanei, come il Ferrini, la Leseur, il Newmann e il Tyrell: di ogni autore è dato un breve cenno biografico ed una ricca bibliografia: molti passi sono stati tradotti espressamente per questa antologia. Particolarmente interessanti per la letteratura dantesca sono i mistici medievali ai quali Dante sicuramente attinse: il Pseudo Dionigi, Alberto Magno, San Pier Damiano, San Bernardo, San Bonaventura e S. Tommaso d'Aquino. Alcune visioni di S. Ildegarde, di Santa Metilde e di Santa Gertrude presentano singolari analogie col pensiero dantesco che meriterebbero di essere lumeggiate e approfondite. I due volumi si raccomandano per la bella e nitida stampa, per la copia delle notizie e per la varietà della ispirazione che ne rende la lettura piacevole, e niente affatto monotona come a prima vista si potrebbe pensare.

G. BATTELLI.

R. KOHLRAUSCH. *Herrschaft und Untergang der Hohenstaufen in Italien*. Jena, E. Diederichs, editore, 1926 (80 pagine Mk. 2).

Questo volumetto che fa parte di una collezione di piccole monografie illustrate, disegna in brevi pagine, vivaci e colorite uno dei periodi piú drammatici della storia medievale; la Signoria degli Svevi, dalla lotta del Barbarossa contro i Comuni italiani fino al tragico destino che doveva condurre l'infelice Corradino a lasciare il capo sul patibolo di Carlo d'Angiò a Napoli. Il capitolo che descrive la corte dell'imperatore Federigo II a Palermo e ci dà un quadro animato e pittoresco della vita e della cul-

tura italiana nel Dugento è particolarmente interessante. Ricordi e citazioni dantesche affiorano sovente nel racconto degli avvenimenti storici e nel giudizio degli uomini di quell'età lontana. G. B.

PAOLO D'ANCONA. *L'uomo e le sue opere nelle figurazioni italiane del Medioevo.* Firenze, « La Voce », 1923.

L'A. può a ragione vantarsi d'avere, con questo libro pieno di chiarezza e d'ordine, compiuto un lavoro originale ed utile. I motivi, che gli artisti del Medioevo hanno tratto dalla vita umana, vengono considerati sotto tre aspetti: il morale, lo scientifico e lo storico.

Appartengono al primo le figurazioni della fortuna, delle virtú e dei vizi, al secondo quelle dei pianeti, dei mesi e delle arti, al terzo le rappresentazioni delle imprese eroiche. In ciascuna immagine, che l'artista del Medioevo raffigura, l'elemento umano e naturalistico si fonde senza sforzo con quello allegorico.

L'A., sebbene abbia premesso di aver voluto fare un lavoro di semplice erudizione, pure, con pochi tratti, ci permette d'indovinare in lui un senso critico acuto ed un gusto squisito, che ci fanno sentire tutto l'incanto di un mondo denso di concettismo, ma nello stesso tempo animato da un'impetuosità lirica vitale e fresca.

Manca all'opera l'esame dell'ispirazione religiosa, ma tale esame ci sembra volutamente tralasciato dall'A., perché troppe volte fu studiato da altri, e perché il solo scopo dell'opera è il dimostrare quanti e quali siano stati i motivi, che l'arte ha tratto dalla vita umana, motivi dai quali deriva quel *naturalismo*, che è il primo passo del vero rinascimento artistico. Sotto quest'aspetto il lavoro, che modestamente l'A. dichiara di semplice cultura medievale, oltrepassa i limiti della pura conoscenza storica per entrare nel campo della vera critica d'arte.

Non ci sembra inoltre fuor di luogo ricordare l'esistenza di questo libro agli studiosi di Dante, per l'affinità che esiste fra la poesia e le arti figurative e perché la materia che l'A. ha studiato e riordinato è quella stessa, da cui Dante ha tratto la sua alta ispirazione. Ecco quindi un'opera, della quale dovrebbe fregiarsi la biblioteca di ogni dantofilo.

GIOVANNI COPERTINI.

DANTE ALIGHIERI. *Die Blume* (*Il Fiore*). Übersetzt von Alfred Bassermann. Heidelberg, Julius Gross, 1926, (8°, pp. XXVII-268).

Uno studioso esperto di letterature medioevali ha dato ora in Germania, in versi, la prima traduzione del *Fiore*. Sul valore del traduttore tocca ai tedeschi, meglio che ad altri, parlare; perciò qui non si dirà di tal proposito, e solo si noterà che tradurre un'opera arcaica è fatica sempre benemerita, consistendo in sostanza in un'interpretazione continuata. S'informeranno invece brevemente i lettori circa il contenuto dell'introduzione e del commento che il Bassermann ha aggiunto al suo lavoro; facendo seguire, con uguale brevità, poche osservazioni.

L'introduzione, sobra e chiara, richiamate le cose essenziali sul *Roman de la Rose*, delinea il carattere più spiccatamente ironico e beffardo preso dal rifacimento italiano, e di questo asserisce la superiorità sul modello francese. Quindi, dopo un cenno al manoscritto e l'elenco delle successive edizioni del poemetto, espone per sommi capi i diversi argomenti che si adducono per assegnarne a Dante la paternità, però, se non erro, aggiungendo di nuovi. Il B., come appare subito, del resto, dall'intestazione del volume, è fermamente convinto che soltanto Dante Alighieri possa avere scritto il *Fiore;* inquadra dunque la lunga collana di sonetti nella vita e nello svolgimento spirituale del grande poeta, non trascurando di allegare giustificazioni e scuse all'opera, che sarebbe stando a pag. IX lo sfogo crudele e amaro di una disposizione d'animo mefistofelicamente pessimista, e stando a pag. XXV e XXVI una sosta di trascorso giovanile pienamente ammendato poi. Le note (pag. 225-268) offrono un ottimo sussidio a chi vorrà in seguito rioccuparsi del discusso testo, per l'abbondanza di materiali che raccolgono: ragguaglio minuto col *Roman de la Rose,* rimandi ad altri testi, classici e medioevali, osservazioni alla lezione del ms., chiarimenti al lessico e ai concetti (devono esser menzionati in modo speciale le pagine su Sigieri). Non mancano qua e là considerazioni di natura estetica, le quali, ancorchè non siano in genere nuove, e non possan paragonarsi a quelle pochissime (ma magistrali) del Parodi, pure sono esatte e appropriate, tanto da far lamentare che il B. non abbia creduto di trattenersi piú a lungo e particolarmente di questo soggetto.

Le osservazioni che mi permetto di fare son le seguenti.

Anzitutto: che il B., mentre mette risolutamente alla porta quei preconcetti moralistici che sono senza dubbio i motivi meno buoni per oppugnare l'attribuzione a Dante del *Fiore*, lascia in certo modo rientrare i medesimi dalla finestra. Nonostante lo strale lanciato alla « traditionelle Dante-Verehrung, die von seinem byzantinisch starr auf Goldgrund gemalten Bild nicht abzugehen vermag » (pag. XXV), lo scrittore tedesco s'è fatto prendere a sua volta dalla preoccupazione di eliminare il preteso « gewaltiger kontrast » (pag. XXVI) provocato nella figura dell'uomo e del poeta Dante dall'assegnazione a questo del *Fiore;* e tale preoccupazione lo ha portato da una parte ad assolvere l'Alighieri dalla colpa che

avrebbe commesso, con ragionamenti che hanno un certo sapere puerile (Welcher Mensch wird vollkommen gebiren? » ecc., pag. XXVI), e da un'altra a riabilitare il *Fiore* supervalutandone l'aspirazione satirica, fino a definirlo « der besang der Menschenverachtung » (pag. IX); il qual titolo conferisce quasi ai 232 sonetti che, se proprio non furono indirizzati alla gaudente compagnia di messer Betto Brunelleschi, ben lo potevano essere, un'aureola ideale che pare fuor di proposito.

In secondo luogo: si trovano nel nostro « Vorwort » due o tre pagine (XXII, XXIV), che presentano un saggio di quel deplorevole linguaggio, non saprei se da chiamarsi materialistico o materiale, che spesso s' incontra oggi negli scritti di critica, e che s'esprime sui fatti dello spirito precisamente come se questi fossero dei congegni meccanici. Il B. accoglie volentieri dal D' Ovidio la poco felice asserzione che se non avessimo il *Fiore* dovremmo inventare qualcosa di simile; e porge di questa frase una serie di variazioni, che a poco a poco ci fan sorgere davanti agli occhi una curiosa idea di Dante. Sembra di vederlo, sui trent' anni, nella mente già stabilita punto per punto la *Commedia*, in atto di meditare profondamente e dire a sé stesso: « Ehm! non ce la faccio ancora a esprimer tante altezze e tanti abissi. Non sono ancora maturo. Mi ci vuole un po' d'esercizio, un gradino intermedio (eine zwischenstufe). Toh! ecco qualcosa pel caso mio: perché non mettere in sonetti italiani il *Roman de la Rose?* quando avrò scritto il *Fiore*, avrò imparato a scrivere la *Commedia* ».

Non mi si rimproveri di voler scherzare. Non v' ha dubbio che il dotto dantista germanico non intendeva di metterci per queste strade; ma appunto perciò si deve maggiormente lamentare che egli abbia ceduto alle lusinghe di un modo di esprimersi che presenta il sorgere di una creazione artistica in guisa (almeno per chi non ama allontanarsi dal debito ossequio alle attività della mente umana) imprecisa e inesatta, se non ridicola.

Ancora si potrebbe qua e là fare qualche rilievo. Per es., il *Roman de la Rose* è definito « eine mit lachendem Verständnis vorgetragene Kunst zu lieben » (pag. VIII); giusto, ma dedurre questo proprio dall'*explicit* del poema sembra un'abile acrobazia; credo che sia difficile vedere nei due versi finali (*Nature rit, si com moi semble, Quand hic et hec joingnent ensemble*) altro che una bella immagine. Sul *Detto d'Amore*, ancorché non formi diretto oggetto della presente pubblicazione, ci si attenderebbe qualcosa di più dell' incidentale e fugacissimo accenno; posti i rapporti cosí stretti tra il *Fiore* e il *Detto*, giacché il B. si è dato pena di dare al primo una collocazione precisa nella vita di Dante, avremmo ascoltato con piacere il suo pensiero su interrogativi di questo genere: a quale delle due opere possa spettare la precedenza cronologica, quali possano essere le ragioni della doppia elaborazione della stessa materia, ecc. Le canzoni petrose son messe in compagnia di « ähnliche bedichte » (con precisione, quali?) e della tenzone con Forese a riempire la lacuna che c' è tra il Dante giovanile e quello della *Commedia* (pag. XXII). Ora, credo che nessuno si sentirebbe di mettere in dubbio la piena maturità dell' arte dantesca in quelle canzoni, checché ne sia della data della loro composiziome. In rispetto alla lezione del testo, di alcune modificazioni ai ms., per esempio quelle di cui nelle note a XIX, 6, CXLV (per errore di stampa CXLIV), 10, non si avverte che son già nell'edizione della Società Dantesca Italiana; cosa che può ingenerare confusione con proposte di correzione che sono originali, e causare, a chi per caso volesse ristudiare la restituzione critica del non facilissimo poema, un' inutile perdita di tempo in raffronti fra i diversi lavori. I versi mancanti nel codice sono stati fabbricati, e in conformità tradotti, dal B. Per es., il v. 8, che non si trova nel ms., del sonetto CXLIV, vien fatto suonare: *Ti somigliava, sfido, ched egli arda.* Che è senza dubbio un endecasillabo italiano; ma.... si può giurare senza scrupoli che il verso scritto dall'autore del *Fiore*, se pur egli lo scrisse, non era cosí. Quando i filologi abbandoneranno del tutto il malvezzo di colmare con le proprie facoltà poetiche le lacune o incompiutezze di un testo?

Con questo sia messo punto alle critiche. Non senza però dichiarare che nello stenderle non furono affatto perduti di vista i meriti dell'opera del B.; la quale, com' è doveroso e gradito dire, non può esser soltanto considerata come un documento degli studi danteschi in Germania e come un pregevole lavoro divulgativo pei tedeschi, ma va riguardata pure come un effettivo contributo, utile anche in una ricerca che non è stata finora debitamente compiuta, e sarebbe proficuo compiere: quella del valore estetico del *Fiore*.

SILVIO PELLEGRINI.

NOTIZIE

¶ Un prezioso esemplare della « Divina Commedia » acquistato dallo Stato. — Sono state in questi giorni concluse le trattative per l'acquisto da parte dello Stato d'un prezioso incunabulo, di cui ebbe recentemente ad occuparsi la stampa italiana e straniera. Si tratta dell'esemplare della *Divina Commedia*, nell'edizione veneziana del 18 novembre 1491, appartenuto al monaco Piero da Fighino, o da Figline, il quale lo illustrò, come sembra, egli stesso, di molte figure dipinte, parte colorandole sulle incisioni in legno che il libro conteneva, parte sostituendo a questi legni, miniature di sua mano ed invenzione e adornando il testo di lettere e fregi alluminati.

L'incunabulo, acquistato lo scorso dicembre dall'editore Hoepli di Milano, in un'asta della Galleria Georges Petit di Parigi, era quasi ignorato dagli studiosi; e oscura è anche la sua storia esterna. Sappiamo che lo possedeva, una diecina di anni fa, una signora straniera dimorante allora in Italia, ma che poi il libro esulò dal nostro paese, né piú se n'ebbe notizia.

Esso ricomparve improvvisamente nella vendita Petit. Disputato da parecchi amatori ed antiquari francesi, tedeschi e italiani, rimase nelle mani dello Hoepli per il prezzo di 126.000 franchi; e il conte Tommaso Gnoli, direttore della Biblioteca di Brera, avuta notizia del suo ritorno, lo segnalò alla Direzione generale delle Biblioteche dello Stato. Cosí ebbero origine le trattative d'acquisto concluse ora col comm. Hoepli; il quale, mosso dal desiderio che il prezioso cimelio rimanesse in Italia, lo ha ceduto a condizioni vantaggiose per lo Stato.

Questo prezioso incunabulo venne assegnato alla Casa di Dante a Roma, e dell'assegnazione stessa S. E. il Ministro Fedele dava notizia al senatore Corrado Ricci, Presidente della Casa di Dante, con questa nobilissima lettera.

« Illustre senatore. Mi onoro annunziarle che ho destinato alla Biblioteca della Casa di Dante il prezioso incunabolo dantesco che ho voluto conservare alla nostra ammirazione in terra italiana, acquistandolo per lo Stato. La Casa di Dante, che, principalmente per la munificenza del compianto barone Sidney Sonnino, possiede già 14 delle quindici edizioni quattrocentesche conosciute della *Divina Commedia*, due delle quali furono acquistate ad alto prezzo con fondi della Casa stessa, m'è parso il luogo piú degno per conservare il prezioso cimelio dantesco. Del resto, la Casa di Dante, col dono della contessa Francesetti di un esemplare della edizione di Venezia del 1564, ha già iniziato la raccolta di cimelî danteschi iconografici del genere di quello ora acquistato dallo Stato.

« Con l'assegnazione alla Casa di Dante dell'incunabolo di Pietro da Figline io intendo manifestare l'alto compiacimento del Governo fascista per l'opera che la Casa di Dante svolge per promuovere la conoscenza e gli studî del Poeta, che ha segnato con la sua alta e poetica parola i destini sicuri del popolo italiano ».

Ad illustrare il raro cimelio, crediamo opportuno riferire quanto ebbe a scriverne il Prof. Mario Salmi nel *Corriere della Sera* del 4 febbraio 1927.

« Credo di essere stato fra i primi a salutare il ritorno del prezioso incunabulo ora acquistato dal Governo nazionale, ritorno avvenuto da pochi giorni dopo chi sa quanti anni, e forse secoli, di vicende a noi ignote da quando il volume ebbe lasciati i silenzi del convento dove il suo primo possessore frate Piero « de Fighino » o, — se vogliamo lasciare gli arcaismi del linguaggio quattrocentesco, — da Figline, lo aveva amorosamente custodito e postillato. Ma, mentre mi godevo nello sfogliare le belle carte impresse con nitidi caratteri e rallegrate da illustrazioni a colori del Poema Sacro, pensavo che il raro cimelio, essendo importato temporaneamente in Italia, avrebbe potuto assai facilmente ripartirsene, perché libero da certi oneri fiscali, senza che le nostre leggi avessero potuto nulla per impedirlo.

Oggi che il Direttore generale delle Biblioteche, il comm. Salvagnini, ne ha, con illuminata consapevolezza del suo alto ufficio, promosso l'acquisto, possiamo dimenticare certe melanconie, ignorare la storia esterna del « Dante illustrato », e compendiarla in due momenti significativi: quello in cui la Libreria antiquaria Hoepli riuscí a riportarlo in Italia contendendolo ad amatori ed a mercanti in un'asta presso la casa di vendite Georges Petit di Parigi; e quello in cui, dopo una brevissima sosta presso la Libreria milanese, è venuto a far parte del patrimonio culturale della Nazione.

L'incunabulo è un'edizione della *Divina Commedia* impressa a Venezia il 18 novembre 1491 « per Pietro Cremonese dito Veronese », col commento di Cristoforo Landino, « emendato per maestro Piero

da Fighino dello ordine dei frati minori », edizione adorna di cento xilografie e ben nota fra i bibliofili; ma preceduta da un'altra edizione, pure veneziana, — del 3 marzo dello stesso anno, — con incisioni in legno quasi uguali e commentata ed emendata dagli stessi autori.

Questo esemplare perfetto contiene alcune postille marginali di mano di Piero da Figline il quale, candido, apre l'animo suo, scrivendo sotto il *colophon*, « che saria meglio che non me ne havessi impazato perché ho lassato molti errori come ignorante ch' io sono »; atto di umiltà in evidente contrasto con le parole che, stampate, seguono al nome del frate nella prima delle due edizioni ricordate: « maestro in teologia et excellente predicatore ».

L'interesse del libro consiste bensí, sopra tutto, nei commenti figurati, appartenenti alla fine del Quattrocento, i quali lo designano come la piú completa fra le antiche illustrazioni del Poema di Dante. Perché noi sappiamo quanto schematici e rari fossero i minî dei codici danteschi del Trecento come è noto che non ci sono rimasti tutti gli elettissimi disegni del Botticelli e che soltanto ad una parte della *Commedia* sono riservati i monocromati orvietani di Luca da Cortona. In questo volume ognuna delle xilografie che ornano le tre cantiche è colorita con una tempera a corpo in modo da celare, quasi sempre, la grossa impronta del legno e da consentire all' illustratore varianti notevoli sulle incisioni.

Ma talora sulle xilografie sono applicate nuove carte dipinte che mutano interamente la composizione ed hanno valore di vere e proprie miniature. Inoltre l'esuberanza illustrativa dell'artefice invade i margini delle pagine e vi crea scene gustose, congiunte spesso al campo della xilografia, le quali ripetono anche varî momenti del medesimo episodio, dando luogo ad una ricca e piacevole decorazione del libro. Non aleggia invero nell' interprete, che ebbe la grande tenacia di figurare 350 composizioni, l'alto spirito di un artista: egli si esprime con una certa vena popolaresca della quale le stesse manchevolezze e ingenuità di disegno costituiscono un fascino grande quasi quanto le vivacità coloristiche e l'attenta scrupolosa osservazione dei costumi. Specie nell' illustrare il *Purgatorio*, — la cantica che sempre ha maggiormente inspirato la fantasia degli artisti, — egli è descrittore piú facile, piú spontaneo e piú garrulo, pure non rivelandosi che un abile dilettante. Può darsi dunque che si abbia ad identificare il miniatore con lo stesso Piero da Figline. Sembrano affermarlo anche un sonetto del frate sull' ultimo foglio di guardia che invita non già ad ammirare « la perfection de un bel dissegno », ma « l'arte e l' ingegno » del Landino, il commentatore; e i chiarimenti vergati dalla stessa mano presso le varie figure che mal celano la preccupazione dell'artefice timoroso di non aver significato bene quanto voleva rappresentare. Se la ragionevole ipotesi è vera, non si può dire che il buon frate toscano molto avesse appreso da Attavante e dagli altri maggiori fiorentini; ché la sua maniera ondeggia fra le correnti varie della miniatura della valle padana e, specie pei costumi, — spesso alla spagnuola nelle dame e alla francese nei gentiluomini, — dichiara di aver vissuto molto nell' Italia superiore dove tali fogge esotiche erano allora in gran moda.

Ma troppi punti controversi ha l' incunabulo, adorno di stemmi e di imprese, ai quali né il luogo né il tempo consentirebbero di rispondere. Basti aver segnalato il valore del libro, e l' importanza dell'acquisto, memorabile anche perché è il primo compiuto da quando si è istituita la Direzione generale delle Biblioteche: ottimo inizio dunque nel gran nome di Dante ».

¶ La morte del traduttore jugoslavo di Dante. — A Zagabria, a 82 anni, è morto l' 8 febbraio 1927, il nestore dei professori di Università jugoslavi, dott. Iso Krsnjavi, scienziato e filosofo di grande valore, conoscitore profondo di parecchie lingue e letterature europee. Egli amava l' Italia, dove aveva vissuto molti anni, come una seconda Patria. Il Krsnjavi tradusse in prosa, quindici anni fa, tutta la *Divina Commedia* facendola seguire da un dotto e originale commento.

¶ Nuovo volume degli « Studi Danteschi ». — È uscito in questi giorni presso la Casa Editrice Sansoni l' undicesimo vol. degli *Studi Danteschi* diretti da Michele Barbi. Ne riportiamo il Sommario, riservandoci di parlare in seguito di alcuni di questi scritti

G. Vandelli, *Su l'autenticità del commento del Boccaccio*. — M. Barbi, *Per due similitudini dell' « Inferno »*. — Rassegna Bibliografica compilata da Pio Raina, A. Schiaffini, F. Maggini. — Notizie: Centenario francescano; Firenze nel secolo XIII; L' iscrizione di Dante nella matricola dei medici e speziali; Alpetragio e gli errori tradizionali della critica dantesca; Rimatori del dolce stil novo; Recenti pubblicazioni dantesche. — Necrologia di Francesco d'Ovidio.

Si pregano editori e autori di voler inviare le loro pubblicazioni, possibilmente in duplice copia alla Libreria Leo S. Olschki, per recensione.

Luigi Pietrobono, direttore responsabile.

1927 — Tipografia Giuntina, diretta da L. Franceschini - Firenze, Via del Sole, 4.